

EDITORIAL PROGRESO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS SOCIALES

Historia de la sociología del siglo XIX- comienzos del XX

BIBLIOTECA DEL ESTUDIANTE

Historia de la sociología del siglo XIX- comienzos del XX

Varios autores (redactor) jefe profesor I. Konjuk



**EDITORIAL PROGRESO
MOSCÚ**

Biblioteca del estudiante

**Traducido del ruso por Isabel Pozo Sandoval
Redacción literaria: Angel Pozo Sandoval**

Consejo de redacción de la Colección: F. Vólkov (redactor jefe), E. Gubski (redactor jefe adjunto), V. Afanásiev, T. Ibrahim, Zafar Imam, I. Kon, I. Krivoguz, A. Petrovski, Yu. Popov, Munis Resa, N. Romanovski, V. Tumanov, A. Zdravomísllov, V. Zótov.

Коллектив авторов (ответственный редактор И. С. Кон)

"ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА"

На испанском языке

© Издательство "Наука", 1979

© Traducción al español Editorial Progreso, 1989

Impreso en la URSS

**И 0302000000–027
— 124–89
014 (01) –89**

ISBN 5–01–001236–7

INTRODUCCION

La historia de cualquier ciencia es un elemento indispensable de su autoconcienciación. Rastreando el desarrollo histórico de su rama del saber, los científicos comprenden más a fondo su estado actual, las contradicciones y los problemas. No es extraño, pues, que a medida que se desarrolla la ciencia, aumente el interés por su historia. Todo lo dicho es justo también referido a la sociología.

A diferencia de las ciencias naturales, para la sociología su propia historia no es una cuestión secundaria, sino un problema sustancial que se investiga con los mismos medios metodológicos —hasta los procedimientos cuantitativos— que los demás problemas sociales.

En los últimos decenios se ha elevado notablemente el peso relativo de las indagaciones histórico-sociológicas en el total de la literatura sociológica, se ha ampliado su temática. A la par que la historia de la teoría sociológica surgió la historia de las indagaciones sociológicas empíricas. Se presta más atención a la historia de la institucionalización de la sociología, al estudio de sus funciones sociales y sus relaciones con otras ciencias. En 1970, por iniciativa de los científicos soviéticos, en el VII Congreso Mundial de Sociología, en el marco de la Asociación Sociológica Internacional, se constituyó el Comité de Investigación de la Historia de la Sociología, integrado por muchos destacados sociólogos. En 1978 en los EE.UU., empezó a publicarse una revista especial sobre la historia de la sociología. Los problemas de la historia de la sociología ocupan un lugar notable en la labor de los congresos sociológicos internacionales y los simposios sobre historia de la ciencia.

No obstante, la elaboración de la historia científica de la sociología enfrenta grandes dificultades. La historia de cual-

quier ciencia incluye la de la formación de su objeto, métodos, aparato conceptual, estructura lógica interna, esferas de aplicación práctica, su institucionalización, relaciones con otras ramas del saber, así como la correlación de distintas escuelas y corrientes dentro de la propia ciencia. Pero las fronteras entre las asignaturas son móviles y cambian. Hasta hoy día el objeto de la sociología lo definen de distintas maneras. En este sentido la unidad a lo largo de toda la historia de la ciencia es poco menos que imposible. Las orientaciones ideológicas y teóricas del autor, su comprensión del estado actual de la sociología influyen inevitablemente sobre sus concepciones históricas. Los propios principios de la estructuración y la cronología de la historia de la sociología varían de uno a otro autor.

Sin profundizar en la historiografía de la historia de la sociología, que todavía espera a su cultivador, podemos enumerar varios principios en que se basan los cursos y monografías histórico-sociológicos.

1. La simple exposición de los puntos de vista de distintos sociólogos y escuelas en orden cronológico con un análisis mínimo del contenido¹.

2. La organización del material según el principio espacial-cronológico, o sea, según los países y períodos².

3. El análisis de las ideas y teorías sociológicas como un aspecto y elemento de una historia más vasta del pensamiento sociopolítico, en el contexto de los cambios de las relaciones socioeconómicas, políticas e ideológicas³.

4. La historia de la continuidad y la evolución de la teoría sociológica como un sistema especializado del saber, en que distintas corrientes del pensamiento sociológico se conciben o bien como etapas de la formación y preparación de la concepción del autor o bien como corrientes alternativas y mutuamente complementarias⁴.

¹ Bogardus, Emory S. *The Development of Social Thought*. 3ra ed., New York, etc., Longmans, Green, 1957.

² Maus, Heinz. *A Short History of Sociology*. London, Routledge & Kegan Paul, 1962.

G. Duncan, Mitchell. *A Hundred Years of Sociology*. London, Duckworth, 1968.

³ Becker, Howard and Barnes, Harry Elmer. *Social Thought from Lore to Science*. 3rd ed., New York, Dover, 1961, Vol. 3.

⁴ Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. 2nd ed., Glencoe (ILL), The Free Press, 1949.

5. La historia de la formación o la manifestación en la sociología de una orientación filosófica determinada y bastante general como, por ejemplo, el positivismo¹.

6. La historia de la evolución de algunas categorías sociológicas fundamentales, cuyo contenido y funciones se modifican en distintas etapas de desarrollo de la sociedad².

7. Serie de ensayos monográficos, dedicados a algunos famosos sociólogos del pasado, cada uno de los cuales se estima en relación con las peculiaridades de su época, personalidad y actividad científica y, además, en determinada perspectiva histórica³.

8. Colección de ensayos dedicados a algunas investigaciones concretas, las más importantes, en las cuales se considera la evolución de la interconexión de las concepciones teóricas y los métodos de las indagaciones empíricas⁴.

9. El enfoque biográfico en que el contenido de las concepciones sociológicas se deduce de las peculiaridades individuales y la experiencia de vida del sociólogo⁵.

Martindale, Don A. *The Nature and Types of Sociological Theory*. Boston, Houghton Mifflin; Cambridge, The Riverside Press, 1960.

Szczepański, Jan. *Socjologia. Rozwój Problematyki i Metod*. Warszawa, Państw. Wydawn. Naukowe (Prasowe Zakt. Gaf. RSW "Prasa" Bydgoszcz), 1969.

Timasheff, Nicholas S. *Sociological Theory. Its Nature and Growth*. 3rd ed., New York, Doubleday, 1955.

¹ Kon, I. S. *Der Positivismus in der Soziologie*. Berlin Acad. Verl., 1968.

Giddens, Anthony. *Positivism and Sociology*. London, Heinemann. 1974.

² Nisbet, Robert A. *The Sociological Tradition*. New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1966.

³ Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*. 2nd ed., New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977.

Ferrarotti, Franco. *Il Pensiero Sociologico da Auguste Comte a Max Horkheimer*. Milano, 1974.

Poggi, Gianfranco. *Images of Society. Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*. Stanford (Cal.), Stanford Univ. Press, London, Oxford Univ. Press, 1972.

⁴ Madge, John. *The Origins of Scientific Sociology*. London, Tavistock Publ., 1970.

⁵ Mitzman, Arthur. *Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York, Alfred A. Knopf, 1970.

10. La historia de las indagaciones sociales empíricas, haciendo hincapié en el desarrollo de la metodología y la técnica de las investigaciones¹.

11. La historia de la institucionalización de la sociología, de su transformación en una asignatura universitaria, la formación y el desarrollo de las instituciones científicas, cátedras, revistas, etc.².

12. El análisis retrospectivo de algunos importantísimos problemas actuales tal como los planteaban los famosos sociólogos del pasado³.

El libro que ofrecemos al lector estudia la formación y la evolución de la sociología no marxista en Europa Occidental, los EE.UU. y Rusia en el siglo XIX-comienzos del XX. Naturalmente, este ensayo no es completo ni temática, ni cronológica, ni geográficamente. No obstante, semejante división del objeto nos parece lícita, ya que el período analizado es sumamente importante para la institución de la sociología como una ciencia independiente, y el desarrollo más intenso de la sociología marxista se refiere ya al período posterior a la Gran Revolución de Octubre y merece otro libro aparte.

Los autores esperan que el breve ensayo de historia de la sociología del siglo XIX-comienzos del XX en Occidente y en la Rusia prerrevolucionaria, escrito desde posiciones marxistas, despierte el interés del lector hispanoparlante.

¹ Bernard Lécuyer and Anthony R. Oberschall. *The Early History of Social Research. International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills, Editor. Volume 15. The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1968, p. 36-53.

² Terry, Nichols Clark. *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*. Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts, 1973.

The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity and Institutionalization. Ed. by A. Oberschall. New York, Harper & Row, 1972.

³ Cavalli, Luciano. *Il Mutamento Sociale. Sette Ricerche Sulla Civiltà Occidentale*. 2-a ed., Bologna, "Il Mulino", 1971.

Capítulo primero

DE LA FILOSOFIA SOCIAL A LA SOCIOLOGIA

1. Premisas teóricas e ideológicas de los conocimientos sociológicos

La sociología como una ciencia independiente sobre las regularidades del desarrollo y el funcionamiento de los sistemas sociales surgió a mediados del siglo XIX no porque apareciera un nuevo objeto de investigación, sino porque en otras ciencias sociales surgieron problemas que era imposible resolver por los métodos tradicionales y dentro del marco del sistema existente de conocimientos.

La visión sociológica del mundo (o el estilo sociológico del pensamiento) presupone, primero, la concepción de la sociedad como un todo único sistémico que funcione y se desarrolle según sus propias leyes y no “algo mecánicamente cohesionado y que, por lo mismo, permite toda clase de combinaciones arbitrarias de elementos sociales aislados”¹; segundo, la orientación consciente hacia el análisis de las relaciones sociales existentes en la realidad, a diferencia de la construcción utópica de un régimen social ideal; tercero, el apoyo en los métodos empíricos de indagación (aunque la interpretación de esos métodos puede ser diferente) en oposición a las teorías filosóficas especulativas.

Los elementos de tal enfoque se fueron formando paulatinamente, en el marco de la filosofía social y la filosofía de la historia de los nuevos tiempos, así como de acuerdo con el desarrollo de las investigaciones sociales empíricas y la diferenciación de las ciencias sociales y humanitarias; cabe señalar que este

¹ Lenin, V. I. *Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas. Obras Completas*, ed. en español, t. 1, p. 171.

Las teorías de la “física social” del siglo XVII planteaban ya el problema de la sociedad como un sistema. En tanto que la sociedad se concebía como parte de la naturaleza, la sociología se convertía metodológicamente en una parte de las ciencias naturales. En esas teorías el mundo de las estrellas se presentaba como la interacción mecánica de los cuerpos celestes y la sociedad se contemplaba como un peculiar sistema astronómico de individuos, relacionados por la atracción o repulsión sociales.

La “teoría natural de la sociedad” era racionalista. Su objetivo consistía no en describir los hechos sociales, sino reducirlos a un número limitado de leyes generales inmanentes de la naturaleza (inclusive de la naturaleza humana), cuya certeza no suscitaba dudas. Tomando como modelo de la ciencia las matemáticas (el método geométrico), la astronomía y la mecánica, los pensadores del siglo XVII aspiraban a vastas construcciones deductivas y desdeñaban no sólo la historia, sino las estadísticas sociales que en aquel período obtenían los primeros éxitos notables.

La filosofía social del siglo XVIII, que estaba orientada ya no hacia la astronomía o la geometría, sino hacia la física de Newton, era menos mecanicista y más precavida en sus generalizaciones.

La filosofía medieval y sus herederos ideológicos —los románticos tradicionalistas— representaban la sociedad como un todo orgánicamente unido, como una comunidad donde los lazos socioeconómicos son inseparables de los morales, están personificados y obedecen a la tradición y las normas religiosas. Los enciclopedistas contraponían a esa imagen idealizada de la “comunidad” medieval el modelo “mecánico” de la sociedad basada en la división del trabajo y el intercambio racional entre los individuos. La comparación de la sociedad con una máquina, lo que constituía una especie de equivalente estructural de las robinsonadas histórico-filosóficas, era ingenua y, en fin de cuentas, idealista, pero brindaba la posibilidad de segregar analíticamente y comprender las funciones reales de algunas instituciones sociales y subsistemas (Estado, Derecho, economía, cultura) que en el modelo “orgánico” eran casi indiscernibles.

Ante todo se aclara la diferencia entre la sociedad y el Estado.

do. Los teóricos del “derecho natural” y del origen contractual del Estado dieron el primer paso en esta dirección. A pesar de que sus concepciones eran idealistas, la división de la estructura social “natural” y de los reglamentos jurídicos “artificiales” abría el camino hacia la comprensión de que la vida económica es independiente de la política.

Los materialistas ingleses del siglo XVII (Thomas Hobbes, John Locke), los moralistas escoceses (David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson y otros) y los materialistas franceses del siglo XVIII (Paul Henri Holbach, Claude Adrien Helvetius) fueron unánimes en evaluar la conducta humana como egoísta en principio, encaminada a conseguir algún beneficio personal. Mas un solo paso separa la reducción de los motivos del comportamiento social de una persona o de un grupo a los intereses de los últimos y el establecimiento de la dependencia de esos intereses de la posición socioeconómica real de una persona o un grupo. De la tesis sobre el choque de los intereses sociales se deducía lógicamente la incompatibilidad por principio de los motivos conscientes de la actividad del individuo y sus resultados sociales. Los moralistas escoceses subrayan que en el comportamiento social los hombres —y no hablamos ya de los resultados de su comportamiento— se guían en un grado decisivo por las fuerzas e inclinaciones no racionales, instintivas y que las acciones de las personas, entrelazándose y chocando, dan lugar a resultados completamente imprevistos e inesperados para todos los participantes de esta interacción. De ahí resulta que la estructura y la dinámica de un ente social íntegro pueden explicarse sin su correlación con la conciencia de los individuos que forman dicho ente, incluyendo los políticos. Como resultado, el propio postulado del “contrato social”, indispensable para comprender la naturaleza humana (y no divina) del poder se hace superfluo y es duramente criticado.

Los fisiócratas, gracias a los cuales “la economía política... fue elevada... al plano de una ciencia especial”¹ parten conscientemente del principio de la autonomía de la vida económica respecto al derecho, creyendo que el juego aleatorio de las fuerzas económicas conduce más exactamente y con mayor seguridad a resultados de utilidad pública general que la actividad administrativo-burocrática.

¹ Marx, C., Engels, F. *La Ideología Alemana*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, 2^a ed. en ruso, t. 3, p. 413.

El esclarecimiento del significado de las relaciones económicas de la propiedad acerca de lleno el pensamiento social, empezando por Jean Jacques Rousseau, al problema de las diferencias de clase y el rol funcional de la desigualdad social. Los economistas ingleses clásicos deducen la división social de la sociedad de la división social del trabajo. Ya a fines del siglo XVIII empieza a emplearse el concepto de "clase", que no coincide con el concepto de "estamento" difundido hasta entonces. Los historiadores franceses de la época de la Restauración, especialmente Augustin Thierry, popularizaron el concepto de lucha de clases. Aunque los nuevos términos no tenían todavía significado riguroso que obtuvieron en el marxismo, suponían indudablemente la nueva estructura social, basada en primer término en las diferencias de la propiedad a diferencia de los estamentos medievales.

El mundo "real" de las relaciones sociales que se formaban espontáneamente, a diferencia del mundo de las instituciones políticas y jurídicas, empezó a llamarse sociedad civil. En el plano terminológico eso se relacionaba con la diferencia tradicional del derecho civil (privado) y derecho público. Pero ya Hegel enfocaba este problema más a fondo, viendo la sociedad civil tanto unida (ya que ningún individuo puede en tal sociedad prescindir de los demás) como desmembrada y desgarrada por intereses egoístas contradictorios. Hegel subrayaba que la brusca contraposición de la sociedad civil a la política caracteriza no todas las épocas, sino la "actual", por lo que este término adquiere también un sentido histórico, pues significa, por un lado determinada *esfera*, una parte del ente social y, por otro, la sociedad burguesa como *una etapa* del desarrollo histórico.

Un importante logro de la filosofía del siglo XVIII fue el intento de Giovanni Battista Vico de diferenciar conceptualmente la sociedad y la cultura, así como la idea del progreso elaborada por los enciclopedistas.

Las teorías de los enciclopedistas sobre el progreso, que desempeñaron el papel de fundamentación ideológica de la época burguesa, en muchos aspectos prepararon los esquemas evolucionistas del siglo XIX. Pero la concepción lineal del desarrollo social adoptaba con frecuencia marcado carácter teleológico: el objetivo que postulaba el filósofo de hecho desempeñaba el papel de la providencia. Además, la constatación de los profundos cambios sociales no era óbice para sostener muy a

menudo el principio de la inmutabilidad de la “naturaleza humana”, interpretada en el espíritu antropológico.

Aplicada al material *histórico*, la idea de las leyes “eternas e invariables” era la más versátil. Los intentos de explicar por medio de una misma fórmula la *estructura* general de la sociedad y su *estado* concreto en un período determinado fracasaban inevitablemente y la identificación de los conceptos de cambio social, desarrollo y progreso creaba la ilusión de que la historia avanza por una vía trazada de antemano.

De este modo, aunque la filosofía social de la nueva época analizaba importantes problemas teóricos, sus esquemas seguían siendo especulativos y abstractos. Sin embargo, paralelamente a la filosofía especulativa de la historia de los siglos XVII-XVIII empiezan a desarrollarse las investigaciones sociales empíricas, ante todo, las estadísticas sociales. Dichas investigaciones engendradas por las necesidades prácticas de la dirección, fueron en un principio locales, imperfectas por los métodos y desiguales en distintos países¹. Pero poco a poco fueron cobrando fuerza y envergadura. En Francia se elabora la técnica de las encuestas estadísticas masivas y los censos económicos. Los “aritméticos políticos” ingleses del siglo XVII William Petty, John Graunt, Gregory King y Edmund Halley asentaron los cimientos de la demografía contemporánea y elaboraron los métodos de las investigaciones cuantitativas de las regularidades sociales.

Las indagaciones empíricas de los siglos XVII-XVIII, vistas por separado, parecen tan sólo descriptivas, privadas de una base teórica común. Pero por carecer de una teoría sociológica los investigadores se apoyaban en las concepciones de las ciencias naturales y de la filosofía general. Es significativo que entre los fundadores de la sociología empírica figurassen numerosos destacados naturalistas (por ejemplo, Halley, Laplace, Buffon, Lavoisier); estudiaban los procesos sociales en orgánica ligazón con su actividad como naturalistas.

En la investigación de los problemas sociales, estos científicos no sólo “aplicaban” métodos consumados, propios de las ciencias naturales: muchos procedimientos y teorías científicos fueron elaborados basándose precisamente en el material

¹ Bernard Lécuyer and Anthony R. Oberschall. *The Early History of Social Research. International Encyclopedia of the Social Sciences*. David L. Sills, Editor. Volume 15. The Macmillan Company & the Free Press. New York, 1968, p. 36-53.

social. Así, la obra de Laplace *Ensayos filosóficos sobre las probabilidades* (1795) fue en gran medida fruto de las investigaciones demográficas sociales del propio Laplace y de otros sabios. La aspiración a deducir una fórmula cuantitativa rigurosa del incremento de la población contribuyó en gran medida a la popularidad del *Ensayo sobre el principio de la población* (1798) de Thomas Robert Malthus, a pesar del carácter a todas luces reaccionario e inconsistente de sus teorías.

Además de las estadísticas sociales, tuvo gran importancia para la sociología el desarrollo a fines del siglo XVIII-comienzos del XIX de las investigaciones etnográficas. Para los primeros historiadores, viajeros o colonos, el “mundo de los salvajes”, que descubrían era más un objeto de influencia que de estudio. Sin embargo, las teorías de los encyclopédistas sobre “el hombre natural” estimulan la comparación cada vez más activa de las costumbres “civilizadas” con las “salvajes”; el salvaje se presenta ahora como un ser primitivo en que el europeo puede reconocer los rasgos de su propia historia.

A mediados del siglo XVIII la palabra “antropología” pertenecía todavía al léxico de la anatomía y significaba “ciencia que estudia el cuerpo humano”. Pero ya Georges Louis Leclerc de Buffon define la antropología como una ciencia general que trata del hombre, incluyendo en ella la lingüística, la culturología, etc.

En el siglo XVIII se hacen los primeros intentos de una descripción sistemática y comparación del modo de vida de distintos pueblos, a menudo con orientación histórica (Joseph Lafitau, François de Volney). Como resultado las construcciones filosóficas especulativas colisionan a cada paso con los hechos científicos confirmados y registrados, que muestran la complejidad del problema de la unidad y diversidad de la cultura humana.

El método histórico-comparativo se aplica no sólo cuando se estudian los pueblos “primitivos”, sino también en la jurisprudencia, la folclorística y la lingüística.

A comienzos del siglo XIX a la filosofía social especulativa se le opone por doquier la idea de la investigación científica “positiva”. Se acelera el propio proceso de diferenciación y el “desgajamiento” de las ramas del saber. Después de la jurisprudencia y la historia, se separan de la filosofía la economía política, la etnografía, las estadísticas y la lingüística. Eso sirve de modelo y precedente para el surgimiento de nuevas ramas y,

al propio tiempo, aumenta la necesidad de cierta síntesis intelectual, de una ciencia generalizada, pero, al propio tiempo, no filosófica (o sea, no especulativa) sobre el hombre y la sociedad.

2. Premisas sociales y clasistas de la sociología

El surgimiento de la sociología estuvo relacionado también con un determinado contrato social. Al igual que la filosofía social de los enciclopedistas reflejaba el proceso de destrucción del régimen feudal y el nacimiento de la sociedad nueva –burguesa–, a la que anticipaba en muchos aspectos, la sociología surgió como reflejo de los antagonismos internos de la sociedad capitalista y de la lucha política y social engendrada por ellos.

El comienzo del siglo XIX es un período no sólo de crecimiento impetuoso del capitalismo, sino también de la primera manifestación evidente de sus contradicciones. El incremento de la industria y las ciudades iba acompañado por la ruina en masa de los campesinos, artesanos y pequeños propietarios. Las condiciones excepcionalmente duras del trabajo en las fábricas y de la vida de los obreros contrastaban con el aumento de las riquezas de la burguesía, provocando la agudización de la lucha de clases. La sublevación de los tejedores de Lyon (Francia), el movimiento ludita en Inglaterra y más tarde el cartismo demostraban que a la palestra histórica salía una nueva clase social: el proletariado. Vastas masas de intelectuales se sentían decepcionadas por los resultados de la revolución burguesa y del “reino de la Razón” que ésta había proclamado. A las ilusiones perdidas les sucedió un amargo escepticismo, aumentó la necesidad de proceder a un análisis realista y a una evaluación de la sociedad existente, de su pasado, su presente y su futuro.

El método de este análisis depende de la posición de clase del pensador. En el primer tercio del siglo XIX, en el pensamiento político-social de Europa Occidental se destacaron tres principales orientaciones, y por consiguiente, tres grupos de pensadores: los conservadores-tradicionalistas, los liberales utilitaristas burgueses y los socialistas utopistas que, además de encarnar distintas tradiciones intelectuales, expresan los intereses de distintas clases sociales.

Los conservadores-tradicionalistas (se les llama también románticos reaccionarios) –como Edmund Burke (1729-1797),

Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1754-1821) y otros— ocupan una posición francamente negativa respecto a la revolución francesa de 1789 y sus resultados. Ellos asocian el desarrollo postrevolucionario con el caos y la destrucción a los cuales contraponen la armonía idealizada y el orden del medievo feudal, de los tiempos que precedieron a la revolución. De ahí proviene su polémica con las ideas de los enciclopedistas y la teoría específica de la sociedad¹.

En contraposición al individualismo y el nominalismo social de los enciclopedistas que creían que la sociedad es resultado de las relaciones entre los individuos, los tradicionalistas ven en la sociedad un ente orgánico único donde reinan sus propias leyes internas que radican en el pasado remoto. La sociedad no sólo precede históricamente al individuo, sino moralmente está por encima de él. En un principio la existencia del hombre es imposible al margen de la sociedad que, en el sentido directo de la palabra, lo forma sólo para sus propios objetivos. La sociedad no consta de los individuos, sino de relaciones e instituciones donde cada uno cumple su función o papel determinado. Como todas las partes de este conjunto están relacionadas orgánicamente y dependen unas de otras, el cambio de cualquiera de las partes socava inevitablemente la estabilidad de todo el sistema social.

Las funciones de las instituciones sociales se basan en la satisfacción de las demandas fundamentales e invariables del hombre. Por eso la destrucción o el debilitamiento de la actividad de cualquier institución social provoca inevitablemente el desbarajuste y la desorganización de las funciones correspondientes. Si la función social de alguna institución o creencia tiene carácter nocivo, eso no demuestra nada. Incluso los prejuicios cumplen a veces un papel social útil, cohesionando el grupo, aumentando la sensación de seguridad entre sus miembros. Es especialmente necesario para la estabilidad de la sociedad apoyar tales grupos e instituciones por medio de los cuales el individuo se relaciona con otras personas y con la sociedad como un todo único. La urbanización, la industrialización y el comercio, que socavan estas bases tradicionales de la existencia social, conducen no a formas más altas de organización social, sino a la desintegración social y moral.

¹ Zeitlin, Irving M. *Ideology and Development of Sociological Theory*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1968, p. 54-55.

La esencia ideológica reaccionaria de esta concepción, que ofrecía una justificación y una fundamentación retrospectiva a cualesquiera constataciones “históricas”, es evidente. Pero no cabe duda que los tradicionalistas anticiparon numerosas concepciones sociológicas posteriores, encaminadas a aclarar la interconexión interna del todo único social.

Mientras que los tradicionalistas consideran la sociedad como un ente orgánico que es imprescindible comprender para adaptarse mejor, los liberales burgueses ven en ella un “cuerpo artificial”, un conglomerado más o menos mecánico de componentes que puede ser modificado y perfeccionado por la actividad consciente de los hombres. Si no ontológicamente, en todo caso metodológicamente se da prioridad al individuo. El individualismo metodológico estaba estrechamente relacionado con el programa de *laissez-faire* (libertad de empresa), enfocado contra la reglamentación gremial, la arbitrariedad feudal-burocrática, etc. La existencia de cualquier institución social se justifica, únicamente por su utilidad.

Pero ¿el provecho de quién tiene que prevalecer a la hora de evaluar las instituciones sociales? ¿El provecho de la sociedad? ¿O de un individuo? ¿O de ciertos grupos sociales o clases? Mientras la burguesía era una clase revolucionaria, que expresaaba objetivamente los intereses de la mayoría de la población, estos problemas no eran tan apremiantes. Holbach y Helvetius podían creer que el interés personal correctamente interpretado incluye el desvelo por el todo único social. Pero los autores ingleses que seguían más de cerca la formación y el desarrollo de las relaciones capitalistas, ya en el siglo XVIII veían el carácter contradictorio de este desarrollo.

La evolución posterior del capitalismo contribuyó a polarizar las posiciones clasistas de los científicos. En las teorías de los utilitaristas ingleses Jeremy Bentham (1748-1832) y James Mill (1773-1836) el interés social se reduce únicamente a la suma de los intereses privados y “la burguesía entró en escena ya no como una clase especial, sino como la clase cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad”¹. Para Bentham la sociedad es un cuerpo ficticio, compuesto de individuos que son considerados como los miembros que lo forman. A la vez que promovía el principio de asegurar el bien máximo para el

¹ Marx, C., Engels, F. *La Ideología Alemana*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 3, p. 413.

número máximo de personas como una ley ética general, Bentham estimaba socialmente normal y moralmente aequible la situación en que uno aspira a satisfacer sus propios intereses incluso cuando perjudica a los demás. La doctrina utilitarista se convirtió “en una simple apología del orden existente, en la demostración de que, en las condiciones existentes, las relaciones actuales entre los individuos son las más beneficiosas de todas y las que más benefician a la comunidad”¹. El liberalismo burgués reconoce la posibilidad de perfeccionar parcialmente y reformar la sociedad existente, pero se pronuncia resueltamente contra toda innovación de carácter revolucionario, y la idea de la evolución social se convierte de un medio de reprobación del feudalismo en un medio de justificación del capitalismo ya triunfante.

El pensamiento social se desarrollaba no sólo en el marco y sobre la base de la ideología burguesa. El socialismo utópico de Henri de Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen se basaba asimismo en determinada filosofía social que tenía por bandera reivindicaciones de carácter “científico”, “racional” y “positivo”. En este plano son especialmente importantes las obras de Saint-Simon (1760-1825).

En sus *Memorias sobre la ciencia del hombre* (1813), que en muchos aspectos anticiparon las vías de desarrollo del pensamiento social, Saint-Simon señaló que “hasta hoy día la ciencia del hombre era una ciencia conjetural” y proponía imprimirlle el carácter de las “ciencias de observación”², “dar a la ciencia del hombre un carácter positivo, basándola en las observaciones y tratándola con los métodos que se emplean en otras ramas de la física”³. Como contrapeso a los esquemas filosóficos especulativos Saint-Simon propone ocuparse de “establecer las series de hechos, persuadido de que eso es la única parte sólida de nuestros conocimientos”⁴.

Pero el socialismo utópico es incompatible por principio con la indagación científica. “En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo, ni podía, por tanto,

¹ Ibíd., p. 414.

² *Oeuvres choisies de C-H. de Saint-Simon*. Bruxelles. Fr. Van Meenen et Cie, Imprimeurs. 1859, p. 100.

³ Ibíd., p. 144.

⁴ Ibíd., p. 18.

destruirlo ideológicamente; no se alcanzaba más que repudiarlo, lisa y llanamente, como malo. Cuanto más violentamente clamaba contra la explotación de la clase obrera, inseparable de este modo de producción, menos estaba en condiciones de indicar claramente en qué consistía y cómo nacía esta explotación.”¹

Marx y Engels hicieron una verdadera revolución en la ciencia sobre la sociedad que marcó el inicio de la sociología científica. “De la misma manera que Darwin puso fin a la opinión de que las especies de animales y plantas no tienen ninguna ligazón, de que son casuales, ‘obra de Dios’ e inmutables, y dio por primera vez a la biología una base completamente científica al descubrir la mutabilidad de las especies y su continuidad; de esa misma manera, Marx puso fin a la concepción que se tenía de que la sociedad es un conglomerado mecánico de individuos que admite toda clase de cambios por voluntad de los jefes (o, lo que es igual, por voluntad de la sociedad y del Gobierno), conglomerado que surge y se modifica casualmente, y dio por vez primera a la sociología una base científica al formular el concepto de formación socioeconómica como conjunto de determinadas relaciones de producción y dejar sentado que el desarrollo de estas formaciones constituye un proceso histórico natural.”²

La semejanza, destacada por Lenin, entre las teoría de Marx y de Darwin consistía en que ambas actuaban, por un lado, como teorías del desarrollo *histórico* de la naturaleza y la sociedad, y, por otro, como teorías del *funcionamiento de los sistemas*.

La interpretación materialista de la historia fue desde el principio hostil a las estructuras histórico-filosóficas especulativas, se desarrolló en estrecha ligazón con el estudio de los procesos sociales concretos y la historia de la sociedad. “...Queremos estructurar nuestra exposición exclusivamente con los hechos y tratamos, en la medida de lo posible, expresar esos hechos en una forma generalizada”³, escribió Marx³. Pero las investigaciones meramente descriptivas no podían satisfa-

¹ Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 19, p. 209.

² Lenin, V. I. *Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas*. O. C., t. 1, p. 145.

³ Marx, C. *La justificación del corresponsal de Mosela*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 1, p. 199.

cerlo, como tampoco la metafísica abstracta. El tosco empirismo degenera fácilmente “en falsa metafísica, en un escolasticismo que hace impropios esfuerzos para deducir los fenómenos empíricos innegables directamente —por medio de mera abstracción formal— de la ley general o para ajustarlos hábilmente a esa ley”, escribió Marx en *El Capital*¹.

Marx rechazaba la tendencia a reísciar las “fuerzas sociales” y las “esencias”, típica para la filosofía idealista, subrayando que los hombres son tanto actores como autores de su drama histórico-mundial y que la estructura de la sociedad coincide en este sentido con la de su actividad conjunta. Pero no se trata de los individuos abstractos que figuraban en las robinsonadas del siglo XVIII, sino de individuos que se encuentran en determinado sistema, históricamente concreto, de relaciones sociales.

La comprensión de la sociedad como un sistema íntegro, lógico e interíormente relacionado conlleva el principio de la indagación científica *objetiva*: “Su misión ya no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico-económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto, descubriendo los medios para la solución de éste en la situación económica así creada”². En contraposición a la prosternación tradicionalista y positivista ante “lo dado”, incluida la “integridad” del sistema social, Marx registra ante todo sus contradicciones internas. La estabilidad del sistema social, descrita en términos estructurales, es tan sólo un aspecto del proceso más general de desarrollo histórico. Cualquier modelo sistémico de la sociedad requiere concreción histórica y es imposible comprender las leyes del desarrollo y del funcionamiento de una sociedad concreta, “utilizando como llave maestra alguna teoría histórico-filosófica general, cuya máxima virtud sea su carácter suprahistórico”³.

Marx recalca el papel rector de la producción material en el desarrollo de la sociedad, pero, al propio tiempo, está lejos de la teoría del automatismo social. Se trata no solamente de reconocer la “influencia recurrente” de las ideas sobre la economía. Al deducir la división social de la sociedad, su estructura

¹ Marx, C. *El Capital*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 26, parte I, p. 64.

² Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 19, p. 209.

³ Marx, C. *Carta a la Redacción de “Otéchestvennie Zapiski”*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 19, p. 121.

clasista partiendo de la economía y, ante todo, de las relaciones de propiedad, Marx demuestra que esa determinación no es única, que a un mismo sistema social le son inherentes distintas potencias de desarrollo, que se revelan en los intereses y se materializan en la actividad de distintas clases sociales. El hecho de reconocer la lucha de clases como fuerza motriz de la historia coloca a la teoría sociológica fuera de los límites de las relaciones estructurales y funcionales entre distintas instituciones y normas sociales, promoviendo al primer plano el problema del sujeto de la acción social y de la evaluación de sus posibilidades reales. De este modo, la sociología se convierte en elemento y fundamento teórico del socialismo científico.

Lenin denominó la interpretación materialista de la historia “sinónimo de la ciencia social” y escribió que “esta hipótesis ha brindado por vez primera la posibilidad de una sociología científica...”¹ Los principios de la concepción materialista de la historia fueron aplicados brillantemente por Marx y Engels en la investigación de la sociedad capitalista en general y en la de una serie de objetos sociales particulares. “Ahora —escribió Lenin—, desde que apareció *El Capital*, la concepción materialista de la historia ha dejado de ser una hipótesis para convertirse en una tesis demostrada con argumentos científicos...”²

Algunos aspectos de la concepción sociológica de Marx y Engels fueron desarrollados y concretados en las obras de Plejánov, Bebel y Labriola y en las obras tempranas de Kautsky. Lenin hizo un aporte colosal a la sociología marxista.

Tanto los planteamientos, teórico-metodológicos como ideológicos de la sociología marxista eran inaceptables para los ideólogos de la burguesía. Al propio tiempo, la clase dominante necesitaba de una cierta dosis de realismo sociológico para explicar los procesos sociales y de la información empírica concreta sobre distintos aspectos de la vida social, ya que sin ello era cada vez más difícil gobernar la sociedad. Pero las teorías sociológicas que necesitaba la burguesía no debían amenazar los principios vitales del régimen capitalista. La sociología fue creada como una alternativa al socialismo. Su base filosófico-metodológica fue el positivismo.

¹ Lenin, V. I. *Quienes son los “amigos del pueblo” y como luchan contra los socialdemócratas*. O. C., t. 1, pp. 143, 146.

² *Ibid.*, p. 145.

Capítulo segundo

AUGUSTE COMTE Y EL SURGIMIENTO DE LA SOCIOLOGIA POSITIVISTA

1. Comte y su época

Auguste Comte, fundador del positivismo en la filosofía y la sociología, nació en Montpellier en 1798, en la familia de un funcionario. La primera mitad del siglo XIX es un período sumamente importante en la historia de Francia. El rápido desarrollo del capitalismo y la instauración de la nueva estructura clasista de la sociedad iban acompañados por el frecuente cambio de las formas de poder político. El Directorio, el Consulado, el Imperio, la Restauración, la revolución de 1830, la monarquía de julio, la revolución de 1848, la Segunda República, el Segundo Imperio: tales son los principales jalones políticos de este período. Paralelamente al aumento de las riquezas y el poder de la burguesía, crecen la miseria y la fuerza de resistencia de la clase obrera. El desarrollo de las ciencias naturales y la técnica se combina con la crisis de los sistemas ideológicos tradicionales y las tensas búsquedas filosóficas.

Todo ello influyó sobre la concepción del mundo de Comte. Abandonó temprano el catolicismo y monarquismo que profesaba la familia de su padre y adoptó una posición agnóstica respecto a la religión tradicional. Los estudios de ciencias naturales en la Escuela Politécnica de París, así como los ánimos republicanos, enfilarados tanto contra Napoleón como contra los Borbones, condicionaron el carácter de las concepciones teóricas de Comte. Excluido de la escuela por librepensamiento, Comte se ganaba la vida como profesor privado de matemáticas. Sus primeras pequeñas obras están dedicadas a problemas matemáticos. Estudiando las obras de los eminentes matemáticos franceses de fines del siglo XVIII-comienzos del XIX como, por ejemplo, Louis Lagrange y Gaspard Monge, Comte conoció la problemática de la filosofía de la ciencia. Entre el vasto abanico de autores, cuyas obras leyó el joven Comte, influyeron grandemente en él Charles Montesquieu y Marie

Jean Antoine Condorcet; el primero, con su afirmación acerca de la dependencia de los fenómenos político-jurídicos respecto a las leyes naturales; el segundo, con la formulación de la ley del desarrollo progresivo de la humanidad y la concepción de la historia, donde el principal lugar se concedía a la evolución de las ideas, instituciones y relaciones sociales. Comte, quien se interesaba sumamente por la economía política, se mostró crítico respecto a las doctrinas de los economistas liberales burgueses que predicaban la libertad de la competencia, la cual debía conducir, según ellos, a la armonía social de los individuos libres e independientes. Contraponiendo a estas doctrinas la idea de la unidad social, la integración política de los individuos y las clases, Comte se apoyaba en las concepciones de los tradicionalistas y su interpretación del orden social.

En los años 1817-1824 Comte fue secretario de Saint-Simon e, indudablemente, asimiló muchas ideas de este último. Sin embargo, las divergencias en torno a problemas teóricos y políticos cardinales, condicionaron la ruptura entre ellos. Comte no pudo comprender y aceptar las ideas de Saint-Simon acerca de la lucha entre la clase de los explotadores y la clase de los productores ni tampoco su alta apreciación del papel del trabajo. Mientras que Saint-Simon hablaba de una sociedad de productores libres e iguales, Comte hacía propaganda del Estado centralizado con estructura jerárquica. Saint-Simon promovía al primer plano la idea del progreso social, Comte, en cambio, subrayaba el significado de la estética social. Aunque el sistema de filosofía positiva de Comte contenía algunos aspectos que hacían recordar la concepción de Saint-Simon, en su totalidad se basaba en fundamentos ideológicos y teóricos completamente distintos. Los seis volúmenes de *Curso de filosofía positiva* de Comte fueron publicados entre los años 1830 y 1842. En esta obra se elaboran los principios de la clasificación de las ciencias, de la filosofía positiva y la sociología. Comte dedicó su segunda obra a las bases de la política y la religión futuras. Se trata de *Sistema de política positiva o Tratado de sociología* en cuatro volúmenes (1851-1854). En vida de Comte vieron la luz asimismo su *Tratado de la astronomía popular* (1844), *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), *Discurso sobre el conjunto de positivismo* (1848-1851), *Catecismo positivista* (1851), *Llamamiento a los conservadores* (1855) y *Síntesis subjetiva* (1856) y después de su muerte vio la luz *Testamento de Auguste Comte* en cuatro volúmenes.

Cuando dictaba conferencias para los obreros en la Sociedad Politécnica, Comte estableció contactos personales con sus oyentes. Este grupo de obreros y los estudiantes, que compartían sus ideas, formaron el núcleo de la Sociedad Positivista, fundada por Comte en 1848 y cuya misión era educar e instruir al pueblo en el espíritu de la concepción positivista del mundo. Al propio tiempo, Comte y sus partidarios criticaban duramente las acciones revolucionarias del proletariado parisense. En la situación revolucionaria, al no recibir el apoyo de ninguno de los bandos en lucha, Comte quedó completamente aislado. Tampoco tuvo éxito su apelación a la élite intelectual, a la cual exhortaba a fundar “el partido del orden y el progreso”. Comte murió en 1857 solitario y abandonado y, además, con fama de estar loco.

A pesar de la aparente contradicción entre el primero y el segundo períodos de la obra de Comte, ésta se basa siempre en las mismas premisas ideológicas. Las ideas de la unidad moral de la humanidad, la reorganización de la sociedad sobre la base de la nueva “religión” —el positivismo— que al propio tiempo es la teoría de la ciencia social, impregnan todos los escritos de Comte. Comte creía análogas las funciones de la ciencia social, que aspiraba a crear, y la nueva “religión”, convencido de que puede existir una religión “verdadera”, “científica” o —lo que es lo mismo— una ciencia moral que cumpla las funciones religiosas de la integración social. De ahí proviene una de las principales paradojas, típicas de las concepciones de Comte.

2. La clasificación de las ciencias

La idea fundamental del método positivo de Comte¹ era la separación de la ciencia de la metafísica y la teología. Según

¹ Comte explicaba que la palabra “positivo” tiene varias acepciones: 1) real en contraposición a lo químérico; 2) útil en contraposición a lo inútil; 3) fidedigno en contraposición a lo dudoso; 4) exacto en contraposición a lo confuso; 5) positivo en contraposición a lo negativo (“en este caso señala una de las cualidades más importantes de la nueva filosofía, presentándola como destinada por la misma naturaleza no a destruir, sino a organizar”). (Auguste Comte. *Discours sur l'esprit positif. Ordre et Progrès. Au siège de la Société Positiviste*. Paris. 1905, pp. 64-65)

El término “positivo” en el sentido de “orgánico, determinado, preciso” fue introducido por Saint-Simon y lo podemos encontrar en las obras de éste último.

él, la ciencia verdadera se caracteriza por el hecho de que rechaza los problemas “insolubles”, o sea, los problemas que no se puede confirmar ni refutar, apoyándose en los hechos establecidos gracias a la observación. Para Comte los problemas acerca de la esencia de las cosas y sus causas eran “metafísicos” y a científicos. Según Comte, la misión de la ciencia es descubrir las leyes, comprendidas como relaciones permanentes y repetidas entre los fenómenos. Tal restricción de las tareas de la ciencia se explica por la aspiración a conseguir los conocimientos exactos, determinados que podrían crear la base para prever el futuro¹.

Comte preconizaba la supresión de la filosofía en el viejo sentido tradicional de la palabra. Consideraba que la filosofía no tiene su objeto peculiar ni su método, distinto de los métodos de la ciencia. La filosofía positiva es una sistematización de las ciencias, de “lo científico en las ciencias”. Para exponer la filosofía positiva, hay que exponer el sistema universal de las ciencias, que incluya el análisis de sus objetos, métodos, leyes, analogías y diferencias.

Al elaborar la clasificación de las ciencias, Comte se apoyaba en sus rasgos objetivos. Ante todo dividió las ciencias en abstractas y concretas. Las primeras estudian las leyes de determinadas categorías de fenómenos, las segundas aplican estas leyes a esferas particulares. Por ejemplo, la biología es una ciencia general abstracta sobre la vida, y la medicina es una ciencia concreta que utiliza las leyes generales de la biología. Comte destaca cinco ciencias abstractas, teóricas: la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología. Completó las categorías principales de los fenómenos naturales –astronómicas, físicas, químicas y biológicas– con las categorías de los fenómenos sociales, comunicando de este modo a su clasificación “un carácter universal, indispensable para su constitución definitiva”².

La “escalera encyclopédica” de las ciencias de Comte se creaba según el principio del incremento de la complejidad de los fenómenos que estudian las ciencias correspondientes. Los fenómenos sociales se destacan por la máxima complejidad y, al propio tiempo, por la dependencia de los demás fenómenos,

¹ Kédrov, B. *La clasificación de las ciencias*. Moscú, 1961, vol. 1.

² Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. 3 éd., Paris, J. B. Baillièr et Fils, 1869, Vol. 1, p. 21.

lo cual explica el surgimiento tardío de la sociología. No obstante, se trata de fenómenos naturales que se supeditan a las leyes naturales, específicas para la rama dada del saber. Al principio Comte dio a la ciencia positiva sobre la sociedad el nombre de física social y más tarde la llamó sociología, explicando la necesidad de introducir el nuevo término no por su afición a crear neologismos, sino por la necesidad de fundar una asignatura especial, dedicada a las investigaciones positivas de las leyes fundamentales, inherentes a los fenómenos sociales. Subrayaba que la sociología debe ser una disciplina teórica, a diferencia de la “física social” descriptiva de Lambert Adolphe Jacques Quételet. La transformación de la sociología en una ciencia positiva culminó el sistema de la filosofía positiva, marcando de este modo el comienzo de la etapa positiva de desarrollo del intelecto y la sociedad humana. Según Comte, eso denotó una verdadera “revolución positiva”, el triunfo de la ciencia sobre la escolástica de las épocas precedentes.

La opinión de Comte acerca de la ciencia correspondía al método metafísico (antidialéctico) del pensamiento que prevalecía en las ciencias naturales en el primer tercio del siglo XIX. En aquel entonces, las ciencias naturales no disponían de datos fidedignos a favor de la idea de la evolución de la naturaleza, se hicieron algunas conjeturas geniales que no tuvieron tiempo de convertirse en teorías científicas. El modo metafísico de pensar condicionaba la circunstancia de que Comte clasificara las ciencias como independientes y no como ciencias que surgen una de otra. Comte descubrió entre ellas tan sólo nexos estructurales y no genéticos; la base de su clasificación la constituyía el principio de la coordinación y no el de la subordinación¹.

A pesar del carácter metafísico general de la concepción del mundo de Comte, en ella había algunos elementos del pensamiento dialéctico. Negando la posibilidad de comprender hechos aislados, separados unos de otros, Comte insistía en investigar sus nexos mutuos y exigía examinar su funcionamiento en el marco de las grandes integridades de las cuales forman parte. Así, al investigar la actividad de distintos órganos, hay que tener en cuenta la estructura y las cualidades de todo el organismo, y cada fenómeno de la vida social debe ser correlacionado con integridades como la época, la civilización, la humanidad.

¹ Kédrov, B. Obra citada, vol. 8, p. 141.

El enfoque íntegro era el principal postulado metodológico de Comte, y desde estas posiciones el fundador de la sociología positivista criticó la psicología y la economía política de sus tiempos. Comte consideraba que la integridad (el organismo, la sociedad) es en un mayor grado accesible para las investigaciones directas que los fenómenos que funcionan en ella. Mientras que en las ciencias que estudian la naturaleza inerte el conocimiento es siempre relativo y no puede ser completo, en las ciencias biológicas y sociales puede ser más perfecto, ya que se refiere a algunas integridades concretas y accesibles para el estudio. Una integridad como la humanidad concierne principalmente al hombre, su conocimiento le es más accesible y por eso consigue la máxima plenitud lógica, se hace absoluto.

El método positivo de Comte desempeñó determinado papel en la lucha contra el espiritualismo. El hecho de acentuar el alto valor de la ciencia, de reivindicar su autonomía y oponerla a la religión oficial y a las especulaciones metafísicas tenía un significado progresista como protesta contra el idealismo manifiesto y el oscurantismo clerical. Muchos naturalistas interpretaban el positivismo en el espíritu del materialismo en las ciencias naturales. Como corriente “antifilosófica” en la filosofía, que pretendía situarse “por encima” del problema filosófico fundamental y de la lucha entre las dos principales tendencias en la filosofía, el positivismo marcó con su aparición la crisis de la cultura espiritual burguesa y presagiaba su profundización ulterior. Pero a fines del siglo XIX, en Polonia, Rusia, Turquía, Japón, China, Brasil y varios otros países las ideas de Comte, Spencer, Taine, y sus discípulos e interpretadores fueron un peculiar antídoto contra el misticismo religioso, contra las especulaciones y los métodos no rigurosos del razonamiento. A veces el evolucionismo positivista fue interpretado en el espíritu del materialismo (J. Séchenov) o encontraba su analogía en forma de algunas construcciones de las ciencias naturales (T. Huxley, F. Le Dantec y otros).

La metodología de Comte unificaba tendencias heterogéneas. Después de desempeñar en su tiempo un determinado rol progresista, posteriormente dicha metodología empezó a frenar cada vez más el desarrollo de la ciencia, ya que se basaba en una interpretación errónea e históricamente limitada. Según la expresión del historiador francés de la ciencia A. Cresson, “la ciencia parecía demostrar por doquier:

A. Comte le acortó demasiado las alas. Ella puede más de lo que él pensaba y decía”¹.

3. Objeto y tareas de la sociología

Comte oponía la sociología como ciencia positiva a las especulaciones teológicas y metafísicas sobre la sociedad y el hombre. Por un lado, criticó a los teólogos, quienes, estudiando el hombre como un ser que se diferencia por principio de los animales, lo creían una creación divina o de la providencia. Por otro, al criticar a los filósofos anteriores –“metafísicos” que creaban las “utopías sociales”–, Comte les reprochaba que comprendían la sociedad como una creación del intelecto humano, de la voluntad racional de los individuos. Según Comte, la sociología es la única ciencia que estudia cómo se perfecciona el intelecto humano y su psíquis bajo la influencia de la vida social. Este pensamiento de Comte le da pie para crear toda una concepción, según la cual el individuo es una abstracción, y la sociedad, una realidad que se supedita a las leyes naturales. A diferencia de los biológicos, los fenómenos sociales están constantemente cambiando, modificándose y desarrollándose en el tiempo. Su esencia es la historicidad. Por eso Comte sentía un profundo respeto hacia Condorcet, quien contempló la sociedad desde el punto de vista histórico.

Comte fijaba la atención en el carácter natural y lógico de los fenómenos sociales, se pronunciaba contra el voluntarismo y la sobreestimación del papel de las “grandes personalidades”, señalaba la correspondencia del régimen político al nivel de desarrollo de la civilización. No negaba el papel del factor económico, pero creía, no obstante, que la civilización es, ante todo, una comunidad espiritual y psicológica, una comunidad de ideas. “Las ideas —escribió— dominan y revuelven el mundo... todo el mecanismo social reposa finalmente sobre las opiniones”². El contenido principal del proceso social de desarrollo es el progreso del pensamiento científico, el “espíritu científico”³. De acuerdo con ello se estructura el cuadro del

¹ Cresson, André. *Les courants de la pensée philosophique française*. Paris, Librairie Armand Colin, 1927, Vol. II, p. 172.

² Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, Paris, 1869, t. 1, p. 40-41.

³ Ibíd, t. 4, p. 268.

desarrollo de la historia de la sociedad.

Los razonamientos de Comte acerca de la sociología como ciencia, acerca de su objeto y problemas que abarca tienen un carácter sumamente abstracto. Comte trazaba la esfera de las investigaciones sociológicas de un modo muy amplio e indefinido: incluía todas las investigaciones que traspasaban los límites de la incumbencia de las demás ciencias mencionadas en su clasificación. La realidad principal y primaria de la cual debe partir el investigador, es la sociedad, tomada en su conjunto. Comte comprendía por este concepto la unidad orgánica de toda la humanidad o de alguna gran parte de ella, vinculada por el “consenso general” (*consensus omnium*), que se caracteriza por el funcionamiento armónico de sus elementos estructurales. La excepcional complejidad de la sociedad se explica por que los factores actuales que obran en ella se funden con los históricos, las generaciones pasadas ejercen influencia sobre las actuales. La sociedad o, como la empezó a llamar Comte, la humanidad es la realidad suprema (*sui generis*), el ser supremo.

En las concepciones de Comte se puede ver los gérmenes de lo que posteriormente fue denominado como enfoque sistemático de la vida social. Sin embargo, Comte no comprendía la verdadera dialéctica de los elementos y la estructura sociales y estimaba los elementos de la vida social como simples, eternos e invariables, y el desarrollo social como resultado de distintas combinaciones de los mismos elementos. Las ideas fecundadas sobre los productos reales de la actividad humana que pueden ser objeto de estudio del sociólogo, se pierden en sus obras en un torrente de razonamientos generales sobre la humanidad como un gran ser, un ser supremo. La sociología de Comte era una filosofía idealista de la historia que encerraba no pocos elementos metafísicos especulativos. *Características*

4. Métodos de la sociología

Una parte sustancial de la sociología de Comte es la elaboración de los métodos que pueden ser aplicados para investigar la sociedad. Comte, quien, por un lado, se pronunciaba contra las especulaciones, y, por otro, contra los extremos del empirismo, fundamentó la posibilidad de aplicar en la sociología el método de observación y, además, los métodos experimental, comparativo e histórico.

La observación, afirma Comte, es el método principal de la investigación en la sociología. Sin embargo, Comte no pudo definir los requisitos que debía satisfacer la observación social para poder considerarla fidedigna y exacta. La observación de los hechos sociales debía elevar la sociología al rango de ciencia, comunicar al material que maneja el sociólogo un carácter de objetividad. La acumulación del material empírico debía operarse bajo la dirección de la teoría, de otro modo el sociólogo logra tan sólo amontonar hechos aislados y accidentales que, de por sí, no dicen nada. “Es evidente que las observaciones sociales, tanto estáticas como dinámicas... deben exigir... el empleo continuo de teorías fundamentales.”¹

La ausencia de una teoría positiva, apoyándose en la cual se podría reunir y sintetizar los hechos, constituye, según Comte, la dificultad principal de la sociología que resulta encerrada en un círculo vicioso, ya que para llevar a cabo las observaciones se precisa una teoría y para crear la teoría se necesitan las observaciones.

Entre las dificultades menos importantes, relacionadas con la observación, Comte señalaba la complejidad de obtener la preparación científica indispensable que debía liberar al investigador de las interferences de carácter no científico: las supersticiones, las opiniones difundidas, etc. Y a eso podía ayudar tan sólo una teoría científica capaz de prevenir las especulaciones y proporcionar al investigador las nociones necesarias.

Comte destacó la gran importancia no sólo de las observaciones directas, sino también de los testimonios indirectos. Por ejemplo, el estudio de los monumentos históricos y culturales, costumbres, ritos, el análisis y la comparación de los idiomas “pueden ofrecer a la sociología medios constantes y útiles para una exploración positiva”².

Comte creía que el experimento es el segundo método por su importancia en la sociología. El experimento directo en la sociología consiste en la observación de los cambios del fenómeno bajo la influencia de las condiciones creadas *a expresso* para los fines de la indagación. Por experimento indirecto, mediatisado, Comte entendía la investigación de las desviaciones patológicas en la sociedad que surgen bajo la influencia de las conmociones sociales, principalmente de carácter revolucionario.

¹ Ibíd., t. 4. p. 301.

² Ibíd., p. 306.

nario. Las perturbaciones sociales que estremecen el organismo social son, según Comte, una analogía de las enfermedades del organismo individual. En ellas se revelan nítidamente las leyes fundamentales del organismo social, puesto que la enfermedad permite conocer mejor la norma.

El tercer método de las ciencias positivas que se utiliza también en la sociología es el comparativo, mediante el cual se confronta la vida de los pueblos que habitan simultáneamente en distintos confines del globo terráqueo, con el fin de establecer las leyes generales de la existencia y el desarrollo de la sociedad.

Según Comte, la ciencia puede aprovechar las comparaciones de las comunidades de los animales con las comunidades de los hombres para mostrar sus semejanzas y diferencias. Por último, se puede comparar la posición social de distintas clases de la misma sociedad, pero la deducción acerca del grado de influencia sobre ellas de las principales fases de desarrollo de la civilización se vela por la influencia del espíritu común de la época que lima las diferencias.

La debilidad del método comparativo consiste, según Comte, en que éste no muestra la sucesión de los estados sociales, sino los representa como coexistentes. Eso puede crear una noción incorrecta sobre las etapas de evolución. Por eso para utilizar con éxito el método comparativo hay que cumplir sin falta la condición de supeditarlo a una determinada teoría de la evolución de la humanidad.

Comte consideraba que el método histórico –“la comparación histórica de diversos estados consecutivos de la humanidad”¹ – es el que más responde a la naturaleza de los fenómenos sociales, es el método específico de la sociología. Tan sólo después de comparar diversos fenómenos sociales, tomados en su sucesión, el científico, puede notar el incremento de algún rasgo o tendencia física, intelectual, moral o política y el debilitamiento correspondiente de la tendencia opuesta y, sobre esta base, predecir desde el punto de vista de la ciencia el resultado final, “tan sólo si corresponde plenamente al sistema de las leyes generales del desarrollo humano”².

En el método histórico se expresa ante todo la peculiaridad de la sociología que consiste en “la necesidad de proceder

¹ Ibíd., p. 322.

² Ibíd., p. 328.

habitualmente del conjunto a las partes”¹. Según Comte, entre la historia y la sociología, que a veces denomina “ciencia política”, no hay diferencias². En general, Comte creía que la preponderancia del punto de vista histórico era el signo de su tiempo, “el principio esencial del positivismo y, a la vez, su resultado principal”³.

Las meditaciones sobre los métodos de la sociología son la parte más racional del sistema de Comte. Comte partía de la suposición de la existencia de leyes naturales de la vida social, cuyo descubrimiento debe brindar la posibilidad de fundar la ciencia sobre la sociedad. Comte no negaba la peculiaridad de la sociedad en comparación con la naturaleza y buscaba los métodos específicos de su investigación. La fecundidad de la idea del carácter natural e histórico de las regularidades sociales es especialmente evidente cuando recordamos que en aquel tiempo dominaban las concepciones teológicas y espiritualistas, que rechazaban la posibilidad de un conocimiento científico de la sociedad. Fue muy importante asimismo el planteamiento del problema de la necesidad de apoyarse sobre un sólido fundamento teórico en las investigaciones sociológicas. Por desgracia, Comte no podía ofrecer como un fundamento así nada, excepto sus teorías de la estática y la dinámica sociales, cuyas leyes tenían un carácter especulativo que no respondía ni mucho menos a sus propios postulados de partida.

5. La estática social

Comte dividió la sociología en dos grandes secciones: la estática social y la dinámica social. La primera trata las condiciones de existencia y las leyes del funcionamiento del sistema social y la segunda, las leyes de desarrollo y modificación de los sistemas sociales. La estática social es la teoría del orden, organización y armonía sociales. Comte consideraba la sociedad como un todo único orgánico, cuyos componentes están relacionados entre sí y pueden ser comprendidos tan sólo en su

¹ Ibíd., p. 260.

² Ibíd., p. 207.

³ Comte, Auguste. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Tome troisième. Paris. Chez Carilian – Goery et V^or Dalmont Librairies des Corps Imperiaux des Ponts et Chaussées et des Mines. 1853, p. 1.

unidad. Esta concepción iba enfilada directamente contra las teorías individualistas, contra los intentos de ver en la sociedad el producto de un contrato entre los individuos. Según Comte, la investigación de los principios que determinan la estructura de la sociedad y aseguran la armonía y el orden, está indisolublemente ligada a la política social que debe realizar dichos principios. Comte analiza en primer término las principales instituciones sociales —la familia, el Estado, la religión— desde el punto de vista de sus funciones sociales y su papel en la integración social. Las disquisiciones de Comte se caracterizan por las tonalidades conservadoras, el futuro se le presenta en forma del pasado románticamente idealizado.

Comte define las relaciones familiares como una unión moral-emocional, basada en el cariño y la simpatía mutua. El rol de la familia consiste en ser el intermediario entre el individuo y la gens, educar la joven generación en el espíritu del altruismo, enseñarle a vencer el egoísmo innato. Comte ve en la familia tanto “la fuente espontánea de nuestra educación moral como la base natural de nuestra organización política. En su primer aspecto, cada familia actual prepara la sociedad futura; en el segundo, cada nueva familia prolonga la vida de la sociedad presente”¹.

Al estudiar las principales relaciones familiares —entre los sexos y las generaciones—, Comte no niega la versatilidad histórica de la familia. Sin embargo, piensa, en esencia, en la familia burguesa de sus tiempos, idealizándola y no relacionando su análisis con los problemas de la propiedad, la herencia, el dinero, etc. En el espíritu patriarcal, Comte está decididamente en contra de la igualdad entre el hombre y la mujer y subraya por todos los medios la necesidad de afianzar la autoridad y el poder del hombre: padre y marido. Según él, la mujer está por debajo del hombre en el plano intelectual y le cede también en cuanto a la fuerza de voluntad. (El rol social de la mujer se determina por sus cualidades emocionales y morales, por su capacidad de cohesionar a las personas y contribuir a la lucidez moral.) La misión de la mujer consiste en ennoblecer la naturaleza brutal de los hombres, despertar en ellos los sentimientos sociales, basados en la solidaridad. Así pues, “la teoría positiva de la familia humana se reduce en fin de cuentas a sis-

¹ Comte, Auguste. *Système de politique positive...*, p. 183.

tematizar la influencia espontánea del sentimiento femenino sobre la actividad masculina”¹.

Es grande asimismo el papel de la mujer en la educación de las nuevas generaciones. La familia guarda y transmite las tradiciones y la experiencia de las generaciones pasadas. En la familia el individuo se socializa, adquiere las cualidades indispensables para ser útil a la humanidad, elimina el individualismo innato, aprende a “vivir para los demás”. Las buenas relaciones entre las generaciones ayudan a sostener el equilibrio social, la proporción entre las tradiciones y las innovaciones, cuyos portadores son tanto los viejos como los jóvenes.

En un plano social más amplio lo análogo de las relaciones familiares es la cooperación, basada en la división del trabajo. Aquí cada uno hace aquello por lo que siente más inclinación; todos están interesados unos en otros. Así surge el “consenso” general (*consensus omnium*) y la interacción espontánea de los individuos.

Comte recalca la importancia de los nexos emocionales y morales y acentuaba el aspecto del “consenso”, relegando al segundo plano las relaciones y los vínculos económicos, aunque no rechazaba su significado. Comte creía absurdo el principio de *laissez-faire*, puesto que dicho principio contribuía a poner de relieve los peores aspectos egoístas de la naturaleza humana. La armonía social no puede existir allí donde predominan la competencia y la explotación².

Comte veía también los aspectos negativos de la división del trabajo, que contribuye a desarrollar las aptitudes de cada uno y reprime las inclinaciones comunes; la especialización restringe el horizonte del hombre; los sentimientos sociales unen tan sólo a las personas de una misma profesión, engendrando hostilidad hacia las demás profesiones, etc.³. La excesiva división del trabajo puede tener como consecuencia la descomposición de la sociedad en distintas corporaciones, destruir su unidad, engendrar la competencia, despertar los instintos más bajos.

Al constatar que existe la tendencia hacia la descomposi-

¹ Ibíd., p. 204.

² Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, t. 1, p. 426-429.

³ Ibíd., p. 429.

ción de la sociedad, hacia la alteración de su unidad orgánica, Comte deducía la necesidad del poder político del gobierno como exponente del “espíritu común”. La misión social del gobierno consiste, según Comte, en prevenir “esa propensión fatal a la discrepancia radical en las ideas, los sentimientos y los intereses, discrepancia que, siendo resultado inevitable del propio principio del desarrollo humano, podría inminente-¹ detener el progreso social, si no tuviera obstáculos en su camino”¹. De este modo, el Estado se convierte en órgano de la solidaridad social, y obedecerlo es un deber sagrado del individuo. El guardián del orden público —el Estado— cumple funciones económicas, políticas y morales, y Comte consideraba que estas últimas son las principales. Al demostrar la necesidad de dividir el poder moral y el político para evitar el terror intelectual y moral que puede frenar el desarrollo del pensamiento, superditándolo a los estrechos intereses prácticos de los gobernantes, Comte evalúa altamente la Edad Media porque en aquel entonces existía la división del poder entre el Estado y la Iglesia. Comte, que elogia por todos los medios los méritos de la dictadura espiritual de la Iglesia medieval, veía su analogía en el positivismo como un conjunto de ideas, principios y concepciones, completados por un peculiar culto: una serie de ritos civiles llamados a sustituir los viejos ritos tradicionales y religiosos.

El análisis de los problemas de la vida espiritual, el lema de “vivir para los demás”, la ética de las obligaciones de Comte no tenían muchos seguidores. Comte no pudo plantear correctamente y menos aún resolver importantísimos problemas sociales. Como idealista subestimaba el papel de las relaciones económicas y exageraba el de las espirituales. Comte veía en la división del trabajo no tanto una institución económica como un género de vínculos psicológico-morales, sin correlacionarla con un determinado nivel de fomento de las fuerzas productivas y menos aún con el carácter de las relaciones de producción. La formación de los grupos sociales y, ante todo, profesionales Comte la interpretaba de un modo abstracto, en vez de deducirla de las relaciones de propiedad. De ahí dimanaba lógicamente la justificación, el reconocimiento de la necesidad de la estructura social existente.

¹ Ibíd., t. 4, p. 430.

6. La dinámica social

A la “teoría positiva del progreso social”¹ Comte la denominó dinámica social. Abstrayéndose conscientemente de la diversidad de las formas concretas de desarrollo histórico, Comte creó un esquema, basado en ejemplos de la historia de los pueblos europeos “más civilizados”. Según Comte, el progreso significa el desarrollo ascendente, aunque, tratando de dejar libre el concepto de progreso de su relación con los valores “metafísicos”, Comte subrayaba que incluye en este concepto el simple desarrollo, sin el matiz del perfeccionamiento. La ciencia, escribía Comte, no puede responder a la pregunta de si el progreso social es también moral, aunque el mismo Comte estaba convencido de que sí lo es.

Al estudiar el papel de los distintos factores que influyen sobre el desarrollo social, Comte los dividía en primarios y secundarios. El factor primario, decisivo, es el desarrollo espiritual, intelectual.¹ Entre los factores secundarios Comte citaba el clima, la raza, la longevidad promedia del hombre, el incremento de la población que condiciona la división del trabajo y estimula el desarrollo de las cualidades intelectuales y morales del hombre. Los factores secundarios pueden tan sólo acelerar o aminorar el progreso de la sociedad, que se lleva a cabo lógicamente y cuyas etapas no pueden ser modificadas.

Comte dividía el progreso en material (mejoramiento de las condiciones externas de vida), físico (perfeccionamiento de la naturaleza humana), intelectual (desarrollo del intelecto, transición de la concepción del mundo religiosa y metafísica a la positiva) y moral (desarrollo del espíritu colectivista y los sentimientos morales); creía decisivos los dos últimos factores. Escribía que el organismo social se basa en el conjunto de puntos de vista, de “opiniones”, que, cambiando poco a poco, ejercen influencia sobre todos los demás aspectos de la vida social. Y por eso la historia del espíritu humano debe servir de fundamento para la dinámica social.

Según Comte, son importantísimos índices de desarrollo del intelecto los conceptos abstractos más generales, por eso por los sistemas filosóficos correspondientes se puede juzgar sobre el grado de desarrollo de la sociedad. A cada etapa del desarrollo del intelecto humano, que lógicamente atraviesa tres fases

¹ Ibíd., p. 232.

principales —teológica, metafísica y positiva—, le corresponden determinadas formas del arte, la economía, la política y la estructura social.

La ley de las tres fases es la piedra angular de la dinámica social de Comte y, al propio tiempo, una ley histórica y lógica: las tres etapas de desarrollo del intelecto humano corresponden a tres fases análogas de desarrollo de la historia.

La etapa teológica o ficticia, que abarca la antigüedad y la Edad Media temprana (hasta 1300), Comte la dividía en tres períodos: el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo. En el período del fetichismo los hombres atribuían vida a los objetos externos y veían en ellos a dioses. En el período del politeísmo, que estuvo muy extendido en la Grecia antigua y Roma, atribuían vida a “seres ficticios”, por cuya intromisión explicaban todos los fenómenos. Se fue forjando la “concepción poética del mundo”, que contribuía a desarrollar la creación artística, pero era incapaz de dirigir la práctica. Comte veía en ello la causa del insuficiente fomento de la cultura material en la antigüedad.

La época del monoteísmo es la época del cristianismo. La fe en un solo dios cambia la imagen del mundo, las relaciones políticas y sociales, las costumbres y la moral. Comte describía profusamente la extraordinaria armonía que, según él, existía entre el Estado medieval y la religión y creía que el catolicismo es “una preciosa creación del genio político de la humanidad”¹. Precisamente en la Edad Media hay que buscar los modelos de algunas instituciones sociales.

La fase metafísica, que abarca el período desde 1300 hasta 1800, le parecía a Comte una época transitoria que se caracterizaba por la destrucción de las viejas creencias, fundamento del orden social. La Reforma, la filosofía de la Ilustración, la revolución —“el triunfo político de los metafísicos y legistas”²— tales son los acontecimientos más importantes de aquella época. La filosofía crítica, “negativa” tuvo como consecuencia el decaimiento de todas las autoridades, del poder de las clases gobernantes y de la religión. Sin embargo, al emancipar la personalidad y las clases oprimidas, la revolución no creó, según afirma Comte, una doctrina capaz de cohesionar a seres pensantes. Comte cree que las concepciones de los revolucionarios

¹ Ibíd., t. 5, p. 230.

² Ibíd., t. 6, p. 287.

franceses se basaban en la ignorancia de la historia y sus leyes. Aspirar a cambios revolucionarios significa ir en contra de las leyes de la historia, alterar su curso lógico, sumir a la sociedad en un estado enfermizo, etc. El “espíritu metafísico” que nació en aquella época sancionó las dudas filosóficas, la depravación moral y el desorden político. La sociedad contemporánea sumida en la anarquía siente la necesidad de una nueva ideología que sustituya las doctrinas ficticias, erróneas y cumpla un papel social integrador.

Una prueba de que la sociedad entre poco a poco en la última época, positiva, es la divulgación de las ciencias, el incremento de su importancia social y la fundación de la teoría del positivismo. El régimen industrial va sustituyendo al régimen militar, típico de la época teológica. El desarrollo armónico y uniforme de todos los elementos de la vida garantiza la utilización de los descubrimientos científicos en beneficio de toda la humanidad. Los rasgos característicos de la época positiva son el triunfo del altruismo sobre el egoísmo, el crecimiento de los sentimientos sociales, el acelerado fomento de la cultura material que asegura una vida cada vez más fácil y grata, la justicia y la paz.

En comparación con algunas teorías históricas y filosófico-sociológicas de su tiempo y del pasado, la dinámica social de Comte tenía ciertos méritos. Comte intentó descubrir la regularidad de la evolución social, que pasaban por alto los historiadores voluntaristas. Contraponía el enfoque histórico a las teorías del derecho natural y del contrato social y el punto de vista de la sociedad como un todo único al individualismo liberal. Fue fecundo su enfoque histórico-evolucionista de la religión, cuyo desarrollo Comte relacionaba con un vasto círculo de vínculos sociopolíticos, aunque él deducía la unidad de la sociedad y el nexo entre determinadas formas de la religión y la organización sociopolítica no de la estructura económica, sino de la comunidad ideológica.

Pero, al sentar como base de su dinámica social la ley de las tres fases, Comte se negó a analizar la diversidad de las formas concretas del desarrollo histórico de los pueblos, citaba como ejemplo tan sólo los hechos que corroboraban el esquema construido por él. La teoría del desarrollo social de Comte no fue más que un esquema metafísico, especulativo. Comte no supo determinar la verdadera especificidad

de la vida social, las fuerzas motrices de la historia y menos aún vías de desarrollo de la sociedad en el futuro¹. Debajo

7. La política positiva

La debilidad cardinal de la teoría de Comte se hace aún más evidente cuando el autor pasa de las tesis generales de la dinámica social a fundamentar su programa positivo: la “política social”. Comte atribuía a esta parte de su trabajo una importancia excepcional. A diferencia del método objetivo, enfocado a descubrir la verdad, el eje ideológico de la política positiva deben ser los valores subjetivos, los intereses e ideales humanos. De acuerdo con ello Comte predica el método subjetivo en la política. “Una obra (Comte se refiere a *Cours de philosophie positive*. –Nota del autor) ha deducido de la ciencia una filosofía que otra obra (*Système de politique positive*. –Nota del autor) ha convertido en una religión completa y definitiva.”²

En esta nueva religión en vez de Dios está la sociedad, a la que el individuo debe venerar como un ser supremo (*Grand Etre*) a quien lo debe todo.

El positivismo como “religión de la humanidad” predicaba la disolución completa del individuo en la sociedad, el amor general y la fraternidad. De la idea de la unidad de los sentimientos y el intelecto Comte deducía la gran función social de los científicos y artistas, que se convierten en nuevos sacerdotes, depositarios de los dogmas positivistas y guardianes del nuevo culto religioso. A Comte no le fue ajena la idea de la iglesia positivista, cuyo objetivo era, primero, la unificación de los correligionarios y, luego, de los hombres del mundo entero. Una federación positivista de los pueblos con su sede en París tenía que garantizar la paz eterna en la Tierra.

Comte atribuía una importancia decisiva al proletariado en la realización de este vago programa. “Tan sólo nuestros prole-

¹ Massing, Otwin. *Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaftslehre Comtes in ihrer Sozialen Funktion*. Stuttgart, Klett, 1966.

² Comte, Auguste. *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Paris, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1851, Vol. I, p. 448.

tarios pueden convertirse en los auxiliares decisivos de los nuevos filósofos.”¹ Sin embargo, para ello el proletariado debía romper por completo con las teorías socialistas que atentaban contra la institución de la propiedad, que los positivistas consideraban sagrada. Comte se pronunciaba categóricamente en contra de las ideas del comunismo y contra la tesis de que “de las formas de posesión depende la regulación de la actividad humana”². En la sociedad positivista la propiedad debía considerarse como acumulación de la riqueza social, y los hombres que pudieron crear y multiplicar la propiedad, como servidores de la humanidad. Comte promovió una idea confusa acerca del patriciado industrial, que integrarían los industriales y los técnicos, y del cual debían ser elegidos tres dictadores (un triunvirato) que dirigieran la industria, la agricultura y las finanzas y que concentraran en sus manos toda la plenitud del poder legislativo y ejecutivo. El poder moral debía ser separado de la administración política y económica y estar en manos de los hombres expresamente destinados para su ejecución: los filósofos y los artistas.

El “socialismo sistemático” de Comte, que éste oponía al “socialismo espontáneo” de los obreros, era en realidad una utopía pequeñoburguesa bastante nebulosa.

Los prolíjos razonamientos acerca del amor general, el orden y el progreso encubrían el sentido político reaccionario de la idea de un régimen corporativo, en el cual la autoridad espiritual estaría concentrada en manos de una casta de filósofos, las posibilidades materiales y el poder, en manos de los capitalistas, y al proletariado no le quedaría más que el trabajo, que le aportaba satisfacción moral y el reconocimiento social. Las transformaciones sociales, proclamadas por Comte, no iban dirigidas a eliminar las relaciones sociales antagónicas engendradas por la propiedad privada, sino a cambiar las relaciones entre los hombres, a una reforma intelectual-moral de la conciencia. (La filosofía de Comte era una antítesis del marxismo que se divulgaba cada día más en Francia, una típica doctrina de “mass-media”.

¹ Comte, Auguste. *Système de politique positive...*, p. 129.

² Ibíd., p. 152.

8. Lugar de Comte en la historia de la sociología

En vida de Comte sus ideas filosóficas y sociopolíticas ejercían relativamente poca influencia. Sin embargo, desde los años 60 del siglo XIX creció el interés por el positivismo como doctrina filosófica. Cobró una gran importancia la apelación del positivismo a los conocimientos positivos rigurosos como contrapeso de los esquemas metafísicos especulativos, lo que respondía a las demandas internas del progreso de la ciencia. Muchos destacados naturalistas decían ser positivistas. Surgió la historiografía positivista (Henry Thomas Buckle, Hippolyte Taine en Francia), la teoría positivista de la cultura (Joseph Ernest Renan), la criminología positivista (Cesare Lombroso), la lógica y la psicología positivistas, la teoría de la literatura y el arte y hasta la “metafísica” positivista (Etienne Vacherot y Alfred Fouillée).

El papel de Comte en la historia de la sociología es bastante contradictorio. Al sintetizar casi por completo muchas ideas fundamentales de las ciencias sociales de su época, Comte las enfrió contra el enfoque especulativo de la vida social y contra las concepciones teológicas. La apelación al saber positivo, el reconocimiento de la regularidad del proceso histórico, la atención al estudio de las instituciones sociales y la estructura de la sociedad, todo ello ejerció en su tiempo una gran influencia sobre el desarrollo de las ciencias sociales. Los historiadores de la sociología señalan el espíritu creador de Comte¹, su enciclopedismo, algunos autores trazan un paralelo entre Comte y Hegel². Según dijo un investigador francés de nuestros días, cuando uno lee a Comte, le da la impresión de leer a nuestro contemporáneo, sus obras no dejan de ser actuales.

En efecto, muchas ideas y conceptos, presentados por Comte, siguen formando parte del pensamiento sociológico burgués. Entre estas ideas figura la visión de la sociedad como un todo único, visión desarrollada en las teorías organicistas, así como en la concepción sociológica de Émile Durkheim, seguidor más eminente de Comte en Francia, y más tarde en el funcionalismo estructural de Talcott Parsons³. Fueron fructíferas la

¹ Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*, p. 40.

² Marvin, F. S. *Comte. The Founder of Sociology*. New York, Russell & Russell, 1965.

³ Kellermann, P. *Organizistische Vorstellungen in soziologischen Konzeptionen bei Comte, Spencer und Parsons*. Inaug.-Diss. München, 1966.

separación de las leyes del desarrollo y del funcionamiento de la sociedad, la búsqueda de los factores que determinan el desarrollo histórico, la integración social y la estabilidad de los sistemas sociales. Este tema pasó a ser el principal en la escuela sociológica francesa. La idea de Comte de la objetividad de la sociología como ciencia que se desarrolla sobre los principios de las ciencias naturales, ejerció gran influencia sobre las ciencias sociales.

Sin embargo, muchas ideas que se asocian al nombre de Comte fueron formuladas en realidad por sus predecesores y, en particular, por Saint-Simon. Además, la concepción socio-lógica de Comte, al igual que toda la sociología positivista, adolece de dos defectos radicales: el idealismo, que en Comte se expresaba en la ley de las tres fases y en los intentos de explicar los cambios históricos ante todo por la influencia de las ideas, y el carácter metafísico, antídialéctico¹. Lo último se expresó, en particular, en la naturaleza especulativa de su teoría del progreso.

La sociología de Comte está llena de contradicciones internas. Al propio tiempo que demandaba reformas basadas en el conocimiento positivo de la sociedad, Comte rechazaba de hecho la posibilidad de intervenir en el curso del proceso histórico. Su programa de reorganización sociopolítica de la sociedad se inspiraba en un ideal social conservador. Según la atinada observación de Coser, Comte “se dividía entre las demandas biunívocas del orden y el progreso”².

Aspirando a convertir la ciencia social en “positiva” y afirmando que “este gran tema... convenientemente tratado, aporta conclusiones tan certeras que las de la geometría”³, Comte incluía en la ciencia social elementos del pensamiento religioso, exigiendo que los dogmas y postulados de la sociología se tomasen sin reflexiones ni análisis, que se creyese en ellos sin dejar lugar a dudas. Eso hacía descender los principios de la ciencia al nivel de la conciencia cotidiana. El propio Comte afirmaba a menudo que la filosofía positiva no es más que una modificación del sentido común. De este modo la ciencia se privaba de su calidad esencial: el antidiogmatismo.

¹ Kon, I. S. *Der Positivismus in der Soziologie*. Berlin, 1968.

² Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*, p. 41.

³ Comte, Auguste. *Discours sur l'esprit positif...*, p. 111.

Capítulo tercero

CONCEPCION SOCIOLOGICA DE HERBERT SPENCER

1. Spencer y su época

El surgimiento de la sociología en Inglaterra se asocia al nombre de Herbert Spencer (1820-1903). A mediados del siglo XIX, cuando Spencer inicia su actividad como científico, el capitalismo inglés estaba en el zenit de su esplendor. Al concluir antes que los demás países la revolución industrial, Inglaterra dejó muy atrás a otros países en cuanto al nivel de su fomento económico. A los ojos de la opinión pública mundial de mediados del siglo XIX, Inglaterra era el símbolo de la prosperidad y el liberalismo. A pesar de las enconadas contradicciones de clase, la burguesía inglesa alardeaba con engreimiento de sus éxitos y miraba con seguridad al futuro. Estos ánimos dejaron su estela en la filosofía social de Spencer.

De 1837 a 1841 Spencer fungió de ingeniero y técnico ferroviario y, al propio tiempo, estudiaba matemáticas y las ciencias naturales. Luego durante varios años colaboró en la prensa. En 1853, a la muerte de su tío, Spencer heredó una cuantiosa fortuna, dejó el trabajo y para él empezó una vida bastante modesta de científico y publicista independiente. Incluso más tarde, cuando ya era famoso, Spencer rechazaba todos los honores oficiales.

A comienzos de los años 60 del siglo XIX Spencer hizo un grandioso intento de crear un sistema de filosofía sintética que uniera todas las ciencias teóricas de aquel tiempo. Este trabajo incluye diez volúmenes que forman cinco obras independientes: *Primeros Principios* (1862), *Principios de biología* (1864-1867), *Principios de psicología* (1870-1872) (la primera edición de esta obra se hizo en 1855), *Principios de sociología* (1876-1896) a los que en 1873 precedió el libro *Estudio de so-*

cología, y *Principios de ética* (1879-1893).

¿Cuáles fueron las fuentes que alimentaron las ideas de Spencer?

En su juventud Spencer no se interesaba por la filosofía y más tarde tampoco leía tratados filosóficos y psicológicos, prefiriendo obtener los datos necesarios de las conversaciones con los amigos y de los folletos de divulgación. Según afirma su secretario, en la biblioteca de Spencer no había ni un solo libro de Hobbes, Locke, Hume o Kant. Sus conocimientos de historia eran bastante débiles.

Spencer utilizó mucho más las ciencias naturales, especialmente las ramas de estas ciencias en las cuales en aquellos tiempos surgió o se elaboró la idea de la evolución. Cuando en 1858 vio la luz *El origen de las especies*, de Darwin, Spencer lo acogió con aplausos. A su vez Charles Darwin valoró altamente la teoría spenceriana de la evolución, reconoció su influencia e incluso consideraba que intelectualmente Spencer estaba por encima de él. A pesar del respeto e influencia mutuos, el evolucionismo de Spencer era más bien lamarckiano que darwiniano.

La segunda línea de las influencias que sufrió y reconoció el propio Spencer, fueron los trabajos de los economistas ingleses del siglo XVIII, especialmente de Thomas Robert Malthus y Adam Smith. Se sabe que no sólo Spencer, sino también Darwin deducía la idea de que “sobreviven los más adaptados” precisamente de Malthus, aunque ambos comunicaban a esta teoría un matiz optimista “progresista”, ajeno a Malthus.

Por último, es a todas luces evidente la influencia que ejercieron en Spencer las ideas de los utilitaristas ingleses y, en particular, de Bentham, cuyo individualismo Spencer reforzó aún más. Durante toda su vida Spencer, apóstol del extremo liberalismo burgués, siguió el principio de *laissez-faire*. Ya en su primer libro *La estética social* (1851) Spencer formuló la ley de “libertad igual”, según la cual “cada persona goza de la libertad de ejercer sus facultades compatible con la posesión de igual libertad de cualquier otro hombre”¹. La libertad de acciones individuales, la rivalidad y el hecho de que sobrevivan los que se adaptan mejor, eso es todo lo que necesita la sociedad

¹ Spencer, Herbert. *Social Statics; or The Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed*. New York. D. Appleton and Company. 1882, p. 94.

para su desarrollo. Desplegando consecuentemente esta idea, Spencer se pronunciaba no sólo contra las leyes de ayuda a los pobres, sino contra cualquier injerencia del Estado en la vida social. La posición ideológica de Spencer era belicosamente antisocialista. Spencer consideraba desastroso desde el punto de vista biológico y absurdo psicológicamente el principio del colectivismo, ya que veía en él estímulo de los peores a costa de los mejores.

La actitud de Spencer hacia Comte representa un interés especial. Cuando Spencer conoce las obras de Comte, sus propias ideas ya se habían formado en lo esencial. Spencer apreciaba en general altamente a Comte, diciendo que le pertenecía “el honor de ser el primero en haber hecho una indicación relativamente completa acerca de la conexión entre la ciencia de la vida y la ciencia de la sociedad”¹. Spencer escribía que “el modo de Comte de concebir los fenómenos sociales supera considerablemente todos los modos precedentes; entre sus ventajas figura además el hecho de reconocer que la sociología depende de la biología”².

Pero más adelante empiezan las serias discrepancias. Ante todo Spencer es mucho más naturalista que Comte. Le es profundamente ajeno el mesianismo de Comte, la “ley de las tres fases” y otros intentos de deducir el desarrollo social del desarrollo espiritual. “¿Cuál es el objetivo que profesa Comte? Dar un informe coherente acerca del progreso de *las concepciones humanas*. ¿Cuál es mi objetivo? Ofrecer un informe coherente acerca del progreso del *mundo exterior*. Comte propone describir la filiación necesaria y actual de *las ideas*. Yo propongo describir la filiación necesaria y actual de *las cosas*. Comte pretende interpretar la génesis de nuestros *conocimientos sobre la naturaleza*. Mi objetivo es interpretar ...la génesis de *los fenómenos que constituyen la naturaleza*. Uno es subjetivo. Otro es objetivo”³.

Spencer rechaza la idea del progreso lineal uniforme a la luz de la cual “distintas formas de la sociedad representadas por las razas salvajes y civilizadas en todo el mundo son tan sólo

¹ Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. London, Henry S. King & Co., 1875, p. 328.

² Ibíd., p. 330.

³ Spencer, Herbert. *An Autobiography*. London, Watts & Co., 1926, Vol. II, p. 488.

diferentes etapas en la evolución de una misma forma”¹. Según él, “la verdad consiste más bien en que los tipos sociales, al igual que los tipos de los organismos individuales, no constituyen serie, sino se clasifican sólo en grupos divergentes y re-divergentes”².

Por último, Spencer plantea y resuelve de un modo muy diferente a Comte el problema de la correlación entre el individuo y el todo único social.

2. El objeto de la sociología

Spencer no formuló una definición detallada y formal de la sociología y su relación con otras ciencias sociales. Sin embargo, en el libro *Estudio de sociología* Spencer prestó mucha atención a demostrar la posibilidad de su existencia como ciencia. Esa posibilidad depende, en primer término, de la existencia de la ley universal de la “causalidad natural”, que rige en la sociedad en la misma medida que en la naturaleza, y, en segundo término, de la existencia de un nexo lógico entre los elementos y la estructura de cualquier fenómeno. Al analizar detalladamente las dificultades objetivas y subjetivas (incluidos los prejuicios de clase) de la institucionalización de la sociología como ciencia, Spencer anticipó una serie de postulados de la futura sociología del conocimiento.

Para Spencer la tarea metodológica más complicada fue separar la sociología y la historia. Estudiando las leyes del desarrollo de la sociedad, la sociología es por su espíritu una ciencia histórica. Sin embargo, según Spencer, se refiere a la historia descriptivo-narrativa tradicional del mismo modo que la antropología se refiere a la biografía. Mientras que la biografía registra todas las casualidades de la vida humana, la antropología estudia el estado y las condiciones del desarrollo del organismo. Así mismo la sociología, aunque se apoya en los hechos históricos, desde el punto de vista metodológico está más cerca de la biología.

A diferencia de Comte, Spencer no sólo expuso su comprensión del objeto de la sociología y sus tareas, sino de hecho realizó los principios proclamados por él. Sus *Principios*

¹ Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*, p. 329.

² Ibíd., p. 329.

de sociología en esencia constituyeron el primer intento de construir un sistema sociológico íntegro sobre el material etnográfico. Bajo la rúbrica *Datos de sociología* Spencer trata de reconstruir teóricamente la vida física, emocional, intelectual y, especialmente, religiosa del hombre primitivo, aclarar el origen de sus principales ideas y representaciones. Luego, como “inducciones de sociología” que constituyan la teoría general de la sociedad, se analizan los conceptos de sociedad, de crecimiento social, de estructura social, de funciones sociales, de distintos sistemas y organismos de la vida social. En el segundo volumen de *Principios de sociología* Spencer, valiéndose de un material etnográfico inmenso, aunque seleccionado no críticamente, estudia la evolución de las relaciones familiares (las relaciones sexuales primitivas, las formas de familia, la situación de la mujer y los niños), de las instituciones del culto (incluyendo las costumbres), las instituciones políticas (bajo este rubro se analizan no sólo las instituciones políticas propiamente dichas —el Estado, las instituciones representativas, el tribunal, el Derecho—, sino también la propiedad, los tipos de sociedad, de instituciones religiosas, oficios sociales e instituciones industriales: la producción, el intercambio, la división del trabajo, etc.). Gracias a Spencer la sociología se convierte en una ciencia universal que incluye la antropología, la etnografía y la teoría general de la evolución histórica.

3. El organicismo y el evolucionismo

La teoría sociológica de Spencer se estructura en torno a dos principios fundamentales: la comprensión de la sociedad como un organismo y la idea de la evolución social. El primer principio está relacionado con la necesidad de comprender la unidad de un todo social único.

Spencer se plantea claramente esta pregunta: ¿es la sociedad la “esencia” real o tan solo un nombre colectivo para designar cierto número de individuos, cuya existencia es nominal? Como a Spencer el punto de vista nominalista le parece inaceptable, debe reconocer que la sociedad es un tipo especial de la existencia real. Creía que tenemos pleno derecho a ver en la sociedad una existencia peculiar (*entity*), pues, aunque está compuesta de unidades aisladas (*discrete*), la conservación permanente a lo largo de generaciones enteras e incluso siglos de

una cierta semejanza en la agrupación de estas unidades dentro del marco del territorio que ocupa cada sociedad, indica el carácter concreto del conglomerado que componen. Precisamente este rasgo nos da la noción de la sociedad, porque no designamos con este nombre aquellas aglomeraciones variables que forman los hombres primitivos, sino lo pronunciamos allí donde la vida sedentaria condujo ya a cierta constancia en la distribución de las partes componentes dentro de la sociedad.

Mas si la sociedad es un “objeto real” que tiene su propia individualidad, ¿a qué clase se refiere: a la no orgánica u orgánica? Aunque Spencer aprovecha ampliamente las analogías mecánicas (la sociedad como “conglomerado”, etc.), éstas le parecen insuficientes para construir el modelo sintetizado de un todo social único. Entonces le sirve el modelo orgánico, más complicado y dinámico. Uno de los capítulos de *Principios de sociología* se titula así: *La sociedad es un organismo*.

Spencer cita varias analogías entre el organismo biológico y el social: 1) la sociedad, al igual que el organismo biológico y a diferencia de la materia no orgánica, crece y aumenta su volumen a lo largo de la mayor parte de su existencia (por ejemplo, la transformación de Estados pequeños en imperios); 2) a medida que crece la sociedad se hace más complicada su estructura, al igual que se complica la estructura del organismo en el proceso de la evolución biológica; 3) tanto en el organismo biológico como en el social la diferenciación de la estructura conlleva una diferenciación análoga de las funciones; 4) en el proceso de la evolución la diferenciación de la estructura y las funciones de los organismos biológico y social va acompañada por el desarrollo de su interacción; 5) la analogía entre la sociedad y el organismo es reversible: se puede decir que cada organismo es una sociedad que consta de individuos aislados; 6) en la sociedad, al igual que en el organismo, incluso cuando la vida del todo se ha desarticulado, algunos componentes pueden seguir existiendo por lo menos algún tiempo. Todo ello, según Spencer, permite estudiar la sociedad humana por analogía con un organismo biológico.

Sin embargo, Spencer ve entre ellos diferencias sustanciales. Primero, los componentes del organismo biológico forman un todo concreto, en el cual los elementos están unidos indisolublemente, mientras que la sociedad representa un todo discreto, cuyos elementos vivos están más o menos libres y

dispersos. Segundo, en el organismo individual la diferenciación de las funciones es tal que la capacidad de sentir y pensar está concentrada sólo en determinadas partes, mientras que en la sociedad la conciencia está diseminada por todo el conglomerado, todas sus unidades son capaces de sentir placer o sufrir si no en un grado idéntico, por lo menos casi igualmente. De ahí proviene la tercera diferencia: en un organismo vivo los elementos existen en aras de un todo único, y en la sociedad es al revés, “el bienestar del conglomerado, considerado aparte del bienestar de sus unidades, nunca puede ser el fin de las aspiraciones sociales. La sociedad existe para el bien de sus miembros, y no sus miembros existen para el bien de la sociedad. No debemos olvidar nunca que por muy grandes que sean los esfuerzos encaminados a lograr la prosperidad del cuerpo político, todas las pretensiones de este cuerpo político no son nada de por sí y empiezan a ser algo en la medida en que encarnen las pretensiones de sus componentes individuales”¹.

Las citadas reservas son muy sustanciales para Spencer, quien más de una vez protestó contra que le atribuyeran (aunque él mismo daba pie para ello) la idea de la completa identidad entre la sociedad y el organismo. No debemos olvidar que Spencer es individualista. Mientras que Comte cree que el todo social único precede al individuo y este último ni siquiera representa un núcleo independiente de la sociedad, Spencer, en cambio, cree que la sociedad no es más que un conglomerado de individuos. Considera inadmisible la disolución del individuo en el organismo social. De ahí proviene la especificación importante de que la sociedad no es un simple organismo, sino un “superorganismo”.

Según Spencer, cualquier sociedad desarrollada posee tres sistemas de órganos. El sistema de apoyo es la organización de las partes que aseguran la alimentación del organismo vivo y en la sociedad, la producción de los productos indispensables. El sistema de distribución asegura la ligazón de distintas partes del organismo social sobre la base de la división del trabajo. Por último, el sistema de regulación personificado por el Estado asegura la supeditación de los componentes al todo único. Las partes específicas, los “órganos” de la sociedad son las instituciones, establecimientos. Spencer las divide en seis tipos: ins-

¹ Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. I. Williams & Norgate. London, 1885, p. 449, 450.

tituciones familiares, rituales, políticas, cléricales, profesionales e industriales. Trata de seguir la evolución de cada institución mediante el análisis comparativo-histórico. Pero ¿cuáles son las leyes de esa evolución?

El concepto de evolución ocupa el lugar central en la teoría de Spencer. Según él, los fenómenos que tienen lugar por doquier representan las partes del proceso general de la evolución. Existe tan sólo una evolución que se opera de igual modo por doquier.

Según Spencer, cualquier proceso de desarrollo tiene dos aspectos: la integración y la diferenciación. Empieza con el simple incremento cuantitativo, el aumento del volumen o del número de elementos que lo componen. El incremento cuantitativo y la complicación de la estructura de los cuerpos sociales tienen como consecuencia inevitable el proceso de diferenciación funcional y estructural del todo único. En los organismos sociales primitivos sus partes aisladas y sus funciones están poco diferenciadas y se parecen unas a otras. La misma estructura particular puede cumplir aquí varias funciones sociales distintas, y la misma función la cumplen varias estructuras distintas. A medida que crece la sociedad sus partes pierden cada vez más su similitud. Estas partes disímiles empiezan a cumplir funciones especializadas cada vez más diferentes que requieren la coordinación.

La división del trabajo, descubierta primeramente por los economistas como un fenómeno social y reconocida más tarde por los biólogos como "división fisiológica del trabajo", resulta ser, de este modo, el mecanismo universal de desarrollo. Cuanto mayor sea la diferenciación de las funciones, tanto más importante será la existencia de cierto mecanismo dirigente, regulador, capaz de asegurar la coordinación de las acciones de las estructuras particulares. De ahí proviene la complicación y la diferenciación de los propios procesos de dirección. Ya en la etapa más temprana de la evolución social empieza la diferenciación entre dirigentes y dirigidos que paulatinamente se hace cada vez más acusada. El poder del gobernante se completa con el poder religioso, que surge simultáneamente con el primero, y con el poder de las reglas de conducta y las costumbres universalmente admitidas que poco a poco se separó de los dos primeros.

"De este modo, el progreso que comenzó en la tribu salva-je si no completamente, por lo menos casi homogénea por las

funciones de sus miembros, seguía adelante y sigue su marcha en la dirección de la agregación económica de todo el género humano, creando cada vez más heterogeneidad en lo que se refiere a la separación de determinadas funciones asumidas por diferentes naciones, determinadas funciones asumidas por las secciones locales de cada nación, determinadas funciones asumidas por numerosos tipos de fabricantes y negociantes en cada ciudad y determinadas funciones asumidas por los obreros que se juntan con el fin de producir ciertos artículos”¹.

El enfoque evolucionista de la sociedad plantea, no obstante, una serie de complicados problemas. Primero, ¿cuál es la correlación entre los cambios cuantitativos y cualitativos en el proceso de desarrollo? Segundo, ¿cuál es la correlación entre los conceptos de evolución y progreso (problema planteado ya por los románticos de fines del siglo XVIII-comienzos del XIX)? Tercero, ¿debemos considerar la evolución de la sociedad como un proceso lineal único o como una serie de procesos relativamente autónomos de desarrollo?

A la primera de estas preguntas Spencer responde en el espíritu del típico “evolucionismo plano”. Para él la evolución social es un proceso contradictorio, pero generalmente fluido, gradual y en gran medida automático que no permite la “acele-ración” consciente ni la intervención “desde fuera”. “Los pro-cesos de crecimiento y desarrollo pueden ser y con frecuencia son suspendidos o destruidos, pero jamás pueden ser mejorados artificialmente”². Es una argumentación directa de la esponta-neidad del desarrollo de la sociedad capitalista y la conserva-ción del statu quo. Spencer subraya el carácter orgánico de la evolución social, traza numerosas analogías entre la sociedad y la naturaleza, censura gravemente cualquier intento de transfor-mación revolucionaria, viendo en la revolucionaria “destrucción del orden determinado” una violación antinatural de la ley, se-gún la cual toda evolución sigue la “línea de menor resis-tencia”³.

Es mucho más complicada la posición de Spencer respecto a la correlación entre la evolución y el progreso. Spencer dedicó mucho tiempo a este problema. La idea del carácter universal

¹ Spencer, Herbert. *First Principles*. Williams & Norgate. London, 1890, p. 346-347.

² Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*, p. 401.

³ Spencer, Herbert. *First Principles*, p. 239.

del progreso, interpretado como perfeccionamiento del hombre y la sociedad, estaba muy divulgada a mediados del siglo XIX. El “ameliorismo”, filosofía del mejoramiento gradual de la vida, era parte inalienable del credo social del liberalismo victoriano. El joven Spencer distinguía también el progreso como un concepto axiológico y la evolución en el sentido naturalista. En el segundo capítulo de *La estática social* Spencer subrayaba que el progreso “no es un accidente, sino una necesidad” y pronosticaba con seguridad la completa “desaparición del mal” en el futuro y el perfeccionamiento del hombre¹.

Pero más tarde Spencer rechazó este punto de vista y el propio concepto de progreso, creyendo que ese término es demasiado antropocéntrico. Hablando de la “ley de la evolución”, el maduro Spencer tenía en cuenta ya no el “mejoramiento de la vida”, sino tan sólo el movimiento lógico y cada vez más acelerado de la homogeneidad a la heterogeneidad. Ya dejó de afirmar que el “progreso universal” concernía a cada sociedad dada. Era completamente consciente de la posibilidad e incluso de la inevitabilidad de los procesos regresivos. Sostenía que por cuanto la teoría del regreso en su forma más difundida debe considerarse inconsistente, por tanto puede parecer inconsistente también la teoría del progreso adoptada sin ningún tipo de restricciones. Es muy posible y verosímil que el regreso sea tan frecuente como el progreso. De ahí proviene su noción acerca del desarrollo de la sociedad no como de una Evolución global, sino como de una serie de procesos relativamente autónomos. Al igual que otros tipos de progreso, señala Spencer, el progreso social no es lineal, sino divergente.

Como dijo con razón Perrin², en las obras de Spencer figuran no una, sino por lo menos cuatro interpretaciones de la “evolución social”: 1) el progreso hacia un “estado ideal”, 2) la diferenciación de los conglomerados sociales en los subsistemas funcionales, 3) el aumento de la división del trabajo, 4) la fuente de diferenciación de la sociedad. Spencer nunca supo hacer coincidir estas interpretaciones.

¹ Spencer, Herbert. *Social Statics; or The Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed*. New York, D. Appleton and Company, 1882, p. 80.

² Perrin, Robert G. *Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution*. In: *American Journal of Sociology*, Chicago, 1976, Vol. 81, N° 6, p. 1339-1359.

4. Lugar de Spencer en la historia de la sociología

El aporte de Spencer al desarrollo de la sociología y la evaluación de sus obras por las generaciones posteriores son tan contradictorios como su obra.

El mérito ideológicamente importante de Spencer fue su lucha contra el clericalismo y la defensa de los principios de investigación objetiva de la sociedad, basada en los postulados de ciencias naturales. A los pensadores progresistas de la segunda mitad del siglo XIX les atraían en Spencer la seguridad en el carácter insuperable de la evolución social, el reconocimiento de la normalidad de todo lo existente, la aparente rigurosidad y el carácter científico de las deducciones. No es casual que esas ideas impusieran a personalidades como Jack London y Theodore Dreiser.

Pero el agnosticismo spenceriano desbrozaba el camino para el compromiso con la religión, y la doctrina sociológica de Spencer tenía un carácter individualista-burgués y antisocialista y fácilmente se transformaba (tanto en las obras del propio Spencer como en las de sus seguidores) en apología directa del capitalismo. No es casual que en los EE UU. el spencerismo encontrase ferviente apoyo por parte de pilares del naciente capital monopolista como John Rockefeller y James Hill¹.

En lo que a la teoría se refiere, el mérito de Spencer consistió en el intento de combinar el enfoque histórico-evolucionista de la sociedad con el estructural-funcional. Con su concepción de la diferenciación estructural, la interpretación de la sociedad como un sistema autorregulador y el análisis de la interconexión entre las funciones sociales y la estructura de la sociedad Spencer anticipó muchas tesis del funcionalismo estructural en la sociología y la etnología. Spencer fue el primero en la sociología que empezó a utilizar sistemáticamente los conceptos de "sistema", "función", "estructura", "institución". Su ventaja, en comparación con Comte, fue el apoyo mucho más consecuente en las investigaciones empíricas y, en primer término, en las indagaciones históricas comparativas. Spencer fue de los primeros que intentaron delimitar los conceptos de evolución y progreso y superar los defectos de la concepción lineal de desarrollo, tendiendo un puente de la so-

¹ Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Boston, The Beacon Press, 1955.

ciología a la etnología. La sistematización de los materiales etnológicos, que llevó a cabo, y en un grado aún mayor el propio método de clasificación y tipología de las sociedades contribuyeron a elevar el nivel teórico de investigaciones etnológicas y a formular una serie de concepciones histórico-evolucionistas y culturológicas. No es casual que Spencer ocupe un lugar eminente en la historia de la antropología, la etnografía y la psicología. Muchas observaciones particulares y deducciones de Spencer —independientemente del grado de su fundamentación fáctica— estimularon fecundas discusiones y disputas científicas.

No obstante, en general la concepción sociológica de Spencer adolece de naturalismo burdo y mecanicismo. En aras de su filosofía sintética Spencer trataba de reducir los complicados fenómenos sociales a sus elementos primitivos, mientras que el contenido concreto de la vida social escapaba a la atención del sabio. Los intentos de aplicar los conceptos universales de “diferenciación” e “integración” a la sociedad, pasando por alto la formalización de los conceptos y manipulando con las definiciones precientíficas de la sociedad, personalidad y masa, originan puntos vagos e incomprensión.

Como escribió al respecto Lenin, “el razonamiento abstracto acerca de hasta qué medida el desarrollo (y el bienestar) del individuo dependen de la diferenciación de la sociedad es absolutamente acientífico, ya que resulta imposible establecer correlación alguna aplicable a todas las formas de estructura social. El propio concepto de ‘diferenciación’, ‘heterogeneidad’, etc., adquiere distintos significados según el ambiente social a que se aplique”¹.

A pesar de toda su afición a lo concreto, la teoría spenciana de la evolución seguía siendo especulativa. Los hechos empíricos ilustraban la concepción en vez de fundamentarla. El enorme material fáctico que constituyó los 17 volúmenes de *La sociología descriptiva* fue seleccionado por sus ayudantes en distintas fuentes de un modo poco crítico².

Al describir externamente los nexos estructural-funcionales de un todo social único, el modelo orgánico de sociedad

¹ Lenin V. I. *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*. O. C., t. 1, p. 451.

² Perrin, Robert G. *Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution*.

no descubre las bases reales de dicha estructura. Spencer no veía la dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, ni la posición de base de estas últimas respecto a los fenómenos políticos e ideológicos. El interpreta el papel rector de la división social del trabajo en el proceso de la formación de clases en el espíritu conservador y atribuye a la lucha de clases un rol exclusivamente destructivo. Además, Spencer no supo resolver teóricamente la contradicción entre el organicismo y el individualismo.

De ahí proviene la influencia contradictoria de Spencer sobre el pensamiento sociológico. A fines del siglo XIX la sociología spenceriana, no reconocida por la ciencia universitaria oficial, empezó a gozar de gran popularidad en los vastos círculos de lectores, especialmente en los EE.UU., donde de 1860 a 1903 se vendieron casi 369.000 ejemplares de sus obras¹. Según Ch. Cooley, el *Estudio de sociología* de Spencer “tal vez, contribuyera a despertar el interés por la sociología más que cualquier otra publicación antes o después de este libro”². La visita de Spencer a los EE.UU. en 1882 fue un verdadero triunfo del pensador. A comienzos del siglo XX su influencia sobre el pensamiento social en los EE.UU. se hace menos notable, pero no porque sus ideas se agotaran, sino porque el lenguaje de Spencer se convirtió, según la expresión de R. Hofstadter, “en rasgo común del folklore del individualismo”³.

Pero la actitud hacia Spencer nunca fue unívoca. Al principio lo reconocían principalmente como teórico del evolucionismo naturalista; gozaba de gran influencia entre los representantes de la orientación social-darwinista (W. Sumner). Los partidarios de la orientación psicológica, en cambio, critican a Spencer por su naturalismo. La crisis del evolucionismo en vísperas del siglo XX provocó una aguda crítica a Spencer. Sin embargo, Durkheim vio en Spencer al precursor de la orientación funcionalista. En la encuesta, hecha por L. Bernard en 1927, 258 sociólogos norteamericanos creían a Spencer el so-

¹ Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*, p. 34.

² Cooley, Ch. *Reflections Upon the Sociology of Herbert Spencer*. In: *The American Journal of Sociology*. Vol. XXVI, N 2, Sep., 1920, p. 129.

³ Hofstadter, Richard. Ob.cit., p. 50.

ciólogo europeo más influyente¹, pero luego lo citaban mucho menos. En 1937 T. Parsons escribió sin dejar lugar a dudas que “Spencer ha muerto”² y con ello estaban de acuerdo los historiadores de la sociología en los años 1940-1950. La aparición del neoevolucionismo, por un lado, y la cibernetica y el enfoque sistémico, por otro, estimularon últimamente el interés en Occidente por Spencer, en el cual ven al antecesor de estas nuevas corrientes, aunque no surgieron sobre la base del spencerismo.

¹ Levine, Donald N., Carter, Elwood B., and Gorman, Eleanor Miller. *Simmel's Influence on American Sociology*. In: *American Journal of Sociology*. Chicago, 1976, Vol. 81, N 4, p. 840, 841.

² Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe (Ill.) The Free Press, 1949, p.3.

Capítulo cuarto

EL NATURALISMO EN LA SOCIOLOGIA DEL SIGLO XIX – COMIENZOS DEL XX

1. El evolucionismo, base de las escuelas naturalistas en la sociología

Mediados y la segunda mitad del siglo XIX en la historia intelectual de Occidente es la época de casi total afición por los éxitos de las ciencias naturales y de auge de la mundividencia positivista-naturalista, bajo cuya influencia determinante se desarrollaba la sociología de entonces.

La teoría de la evolución de Ch. Darwin impulsó a los científicos a centrar la atención en el simple hecho (que anteriormente pasaban por alto debido al predominio de la concepción teológica del mundo), de que además de las diferencias entre el hombre y el animal existe cierta semejanza y de que el hombre es producto de una larga evolución biológica y uno de los eslabones de su cadena.¹ La teoría de la evolución se convirtió en uno de los factores fundamentales del clima ideológico de la segunda mitad del siglo XIX. El evolucionismo, como principal corriente del pensamiento social de aquella época, se apoyaba en la idea de la unidad de las leyes de la historia de la naturaleza y la historia humana, de la unidad del método de las ciencias naturales y sociales, socavando de este modo las explicaciones providencialistas y finalistas del desarrollo.

El evolucionismo relacionó estrechamente la sociología con la etnología, resolviendo los problemas comunes para ambas, de la génesis de la sociedad y la cultura. Tal es la causa de la excepcional atención por parte de la sociología de aquel tiempo hacia la historia primitiva y hacia las investigaciones comparativas del origen y desarrollo de las instituciones sociales de los pueblos que carecían de alfabeto y cuya cultura se transmitía preferentemente por tradición oral. La idea de la evolución natural e interíormente determinada de la sociedad humana obtuvo su definición clásica en las obras histórico-etnológicas de Edward Burnett Tylor (1832-1917).

Las escuelas biólogo-evolucionistas veían en la evolución social una peculiar continuación o parte integrante de la evolución biológica. Los representantes de la corriente biólogo-evolucionista creían que, al igual que existen las regularidades del crecimiento del organismo, existe cierta ley orgánica del desarrollo de las instituciones sociales que determina el carácter gradual y regular de sus cambios, idénticos para todo el mundo. La influencia de esta concepción lineal de la evolución social fue reforzada por la circunstancia de que durante mucho tiempo las ideas evolucionistas de Darwin accionaron a la sociología a través del evolucionismo filosófico de Spencer con su universal “hipótesis del desarrollo” y el principio de la diferenciación.

La sociología evolucionista naturalista heredó de la filosofía social asimismo el planteamiento metafísico del problema de las “fuerzas motrices” primarias de la historia. Las corrientes naturalistas, orientadas al positivismo, unidas entre sí por el enfoque de la sociedad como parte de la naturaleza, supeditada a sus leyes universales, trataron de hacer, empírica en cierto sentido ese concepto. Explicaban el desarrollo de la sociedad por la acción de algunos factores determinantes, interpretados como fuerzas naturales objetivas. Pero la propia concepción del factor seguía siendo contradictoria y tenía muchas acepciones, entre otras cosas, gracias al empirismo no crítico de las mencionadas corrientes. A pesar del significado positivo de las búsquedas de las regularidades naturales de desarrollo social y la orientación a la ciencia objetiva —lo que socavaba las posiciones del voluntarismo, el culto de grandes personalidades, las concepciones teológicas y espiritualistas en la sociología—, el punto débil de la sociología evolucionista naturalista era precisamente la naturalización unilateral (principalmente biológica) de las “fuerzas” y “factores” sociales en detrimento de la comprensión de la historia como proceso de la actividad humana.

El hecho de promover al primer plano tales o cuales factores naturales o fuerzas motrices de desarrollo social o, a veces, los modelos metodológicos de determinada ciencia natural sirve como base para la clasificación de las escuelas naturalistas.

2. La escuela mecanicística

La escuela mecanicística, que representa una base conceptual oculta para numerosas corrientes naturalistas, deja ver con

gran claridad el prestigio de la metodología de las ciencias naturales clásicas en la sociología y la influencia sobre ella de la munividencia mecanicista y de las tendencias materialistas vulgares.

A la escuela mecanicista se puede referir condicionalmente las concepciones sociológicas que comparan los procesos y fenómenos sociales con los procesos y fenómenos físicos y emplean los conceptos de mecánica y física en el sentido lato, la energética, etc., para explicar el mundo social.

Los mecanicistas desarrollaron la comprensión de la sociedad como conglomerado estadístico de las partes (en oposición a las concepciones orgánicas de la sociedad), cuyo prototipo era el concepto de mecanismo, en lo que lo diferencia del organismo vivo. La concepción de la sociedad como “conglomerado” contribuyó a la utilización de los métodos estadísticos en la sociología basados en el concepto correspondiente de un todo único.

El economista y sociólogo norteamericano Henry Charles Carey (1793-1879), autor de una de las primeras teorías mecanicísticas desarrolladas en la sociología del siglo XIX, recurrió ampliamente a los datos cuantitativos y sus representaciones gráficas.

Las principales obras sociológicas de Carey —tres volúmenes de *Principios de ciencias sociales* (1858-1860) y *Unidad de ley* (1872)— comparten el monismo y los principios de evolución mecanicista de Spencer.

Siguiendo la lógica reduccionista general del mecanismo, Carey buscaba las leyes simples que rigen la materia en todas sus formas y son válidas en igual medida tanto para las ciencias físicas como sociales, diferenciándose tan sólo por los objetos de la aplicación y el modo de expresión. Por ejemplo, las leyes físicas de la gravitación, atracción y repulsión toman las formas respectivas de la asociación y la concentración de la población. Para Carey el hombre es una molécula de la sociedad, y la asociación es una especie de “gran ley de atracción molecular”. En sus reflexiones Carey recurría con frecuencia a las generalizaciones y analogías mecanicísticas ingenuas, sobreestimando desmesuradamente su fuerza de explicación. Según él, del postulado de la eternidad de la materia se deduce que la producción y el consumo son simples transformaciones de la substancia, el comercio es el traslado de la substancia en el espacio, etc.

La revolución en las ciencias naturales que se operó a comienzos del siglo XX no impidió los intentos de explicar los fenóme-

nos sociales de un modo cuantitativo-mecanicístico. Algunos naturalistas y, en particular, el destacado químico Wilhelm Friedrich Ostwald (1853-1932) desarrollaban la “fisiociología”.

En su obra *Bases energéticas de las ciencias sobre la cultura*¹ Ostwald supuso que la energética puede ofrecer a las ciencias sociales algunos principios heurísticos fundamentales, aunque no todas las explicaciones que dichas ciencias necesitan. Desde el punto de vista energético más general el proceso cultural es la transformación de la energía libre en ligada. Cuanto más grande es la cantidad de energía útil ligada que se obtiene como resultado de tal transformación, tanto más importante es el progreso de la cultura.

Ese criterio universal, basado en las leyes de la dispersión de la energía y el aumento de la entropía, permite medir no sólo el progreso social, sino el aumento de la vitalidad (progreso) del organismo o de la especie biológica en su conjunto, lo que se deduce de la unidad de principio del proceso evolutivo mundial. La evolución se caracteriza por la creciente diferenciación y la complicación de la organización y las funciones del organismo, de la especie animal, del grupo humano, de la sociedad, etc. Ostwald creía que la última argumentación del progreso social consiste en que gracias a la organización, que se perfecciona gradualmente, de los grupos humanos, el hombre utiliza cada vez mejor la energía libre del mundo. La aprovecha recurriendo a dos procedimientos que son la escencia de la evolución social: la división y la combinación del trabajo.

Ostwald traduce del mismo modo al lenguaje del energétismo otras categorías sociológicas y económicas y, en particular, el orden público y el Estado, que analiza como condiciones para la mejor transformación de la energía.

La autoridad de las ciencias naturales matemáticas ayudó a divulgar el modo mecanicístico de pensar a comienzos del siglo XX. Vladímir Béjterev, León Winiarski, Antonio Barceló, Alfred James Lötka, Vilfredo Pareto y otros contribuyeron en distinta medida al desarrollo de la idea de la física social.

Los teóricos menos competentes en las ciencias naturales simplemente introducían en la explicación de los fenómenos sociales cualesquiera leyes de física, mecánica, química y biología que venían al caso o que conocía tal o cual sociólogo.

¹ Ostwald, Wilhelm. *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*. Leipzig, Klinkhardt, 1909.

El defecto más extendido del mecanicismo consistía en “vestir” las ideas usuales de la sociología y la filosofía de la historia con el ropaje de la terminología física, lo que engendraba tan sólo seudoexplicaciones. Tales fueron los intentos de la interpretación “termodinámica” de la historia (Winiarski y otros) que utilizaban a veces teorías físicas populares en su tiempo, pero erróneas, como, por ejemplo, la “muerte térmica del universo”. El movimiento, la vida, el cambio, la historia existen mientras existe la disparidad de la energía. Basándose en las leyes termodinámicas de la constancia de la cantidad de energía y la irreversibilidad de la transformación de la energía del nivel superior al inferior, predecían el estado de entropía social en el futuro como una igualdad muerta e inerte, semejante a la muerte térmica del universo. Es fácil reconocer en este “ropaje” energético la vieja concepción historiosófica de los románticos conservadores (Joseph de Maistre y otros).

Desde el punto de vista lógico muchas teorías de los mecanicistas contradicen la ley de equivalencia (igualdad de volúmenes) del sujeto y predicado en la tesis. Por ejemplo, los enunciados de Carey y otros “físicos sociales” sobre la inercia y la gravitación se hacen de tal modo que parece que pueden aplicarse a una clase mucho más amplia de fenómenos, a todos los objetos de la naturaleza física. Como resultado, se omiten los rasgos verdaderamente específicos del mundo social que pertenecen tan sólo a él.

Sin embargo, desde el punto de vista de las tendencias en la ciencia contemporánea de la aproximación de las ramas del saber más alcjadas, de la búsqueda de los principios y analogías universales para ellas y de la comunidad estructural de sistemas y fenómenos heterogéneos, algunos aspectos de la escuela mecanicista se reflejan en los intentos de aprovechar en la sociología la cibernetica y la teoría general de los sistemas. Los mecanicistas, como partidarios del análisis cuantitativo en la sociología que crearon la metodología de las evaluaciones numéricas del grado de transformación por el hombre de la energía natural en la social y económica, hicieron un considerable aporte a la teoría de las dimensiones sociales y las estadísticas.

3. La escuela geográfica

El pensamiento social-filosófico evolucionó de la comparación global de la sociedad y la naturaleza al estudio especial

de la influencia de distintos factores del medio (clima, relieve, riquezas naturales, etc.) sobre los procesos y fenómenos sociales concretos (incremento de la población, fuerzas productivas, régimen político, etc.).

Las reflexiones acerca del significado del medio geográfico para la sociedad humana llegaban a dos extremos lógicos. Los partidarios del determinismo geográfico mecánico afirmaban que toda la actividad del hombre está condicionada exclusivamente por su ambiente natural. Los predicadores del determinismo cultural absoluto afirmaban que la propia percepción del medio y su significado para el hombre los determina la cultura, y por eso la explicación de la actividad humana debe ser exclusivamente culturológica. Subestimaban el hecho de que las posibilidades culturales de los hombres son distintas en distintas condiciones naturales. La negación, llevada al absurdo, de cualquier influencia del medio ambiente tenía como consecuencia un peculiar solipsismo sociocultural. Cabe subrayar que la corriente geográfica en el pensamiento social no coincidía ni mucho menos con el determinismo geográfico estrecho, que era tan sólo parte de esta corriente. Ya en el siglo XIX se hicieron intentos de encontrar una salida "sistémica" (como diríamos hoy) de las dificultades, engendradas por las dicotomías del tipo "hombre – naturaleza" y "cultura – medio ambiente" mediante el estudio del hombre, la cultura y el medio como un todo único, como una caracterización única de la región geográfica. Para la ciencia el hombre empezó a formar parte de la naturaleza y dejó de ser una excepción divina.

Desde la segunda mitad del siglo XIX la teoría darwiniana de la evolución de las especies por medio de la selección natural, interpretada de un modo excesivamente amplio, fue el arquetipo de la teoría de la evolución lineal de las estructuras sociales en dependencia del medio geográfico. En este período las teorías del determinismo geográfico fueron universalmente reconocidas y parecían estar bien fundamentadas desde el punto de vista de las ciencias naturales. El resultado útil de esa teorización, que tomaba el modelo biológico, fue el interés por la distribución geográfica de la población y la ecología del hombre (en lo que se puede ver el germen de la ecología social de nuestros días).

La geografía social y las corrientes geográficas en la sociología centraron su atención en los factores naturales, como el clima, el terreno, el relieve, la distribución de los recursos

acuáticos y minerales útiles, la flora y la fauna, los procesos geofísicos y cósmicos, el cambio de las estaciones del año y otros. Entre los principales fenómenos sociales que dependían de los factores mencionados, se analizaban: a) la ubicación y densidad de la población en el globo terráqueo, su salud y fecundidad; b) las diferencias raciales físicas y psíquicas en la complejión, el temperamento, las formas de moral, la frecuencia de los casos de hombres de gran talento, etc.; c) los tipos de ocupación y actividad económica, su organización, ritmos y ciclos, el grado de bienestar de la población; d) los tipos de organización sociopolítica, de instituciones sociales y de matrimonio; e) las posibilidades de contactos y apropiaciones culturales, los ritmos de desarrollo económico y cultural; f) la religión, la mitología, el arte y la literatura, en una palabra, casi todas las manifestaciones de la vida social.

Tanto la historia y la filosofía positivistas como la geografía contribuyeron a la instauración de la escuela geográfica en la sociología del siglo XIX. El filósofo ecléctico francés Victor Cousin (1792-1867) formuló para mucho tiempo el credo del determinismo geográfico que se encontraba bajo la influencia de la metodología de las ciencias naturales clásicas: “Denme el mapa de un país, su configuración, su clima, agua, vientos y toda su geografía física; denme su producción natural, su flora, su zoología y me encargo de decirles *a priori* cómo será el hombre de este país y qué papel desempeñará en la historia, y no accidental, sino necesariamente, y no en una época, sino en todas”¹. El naturalismo y el pseudodeterminismo geográfico penetraban entonces en todas las ramas de las ciencias sociales y hasta en los sistemas de corte idealista. Desde mediados del siglo XIX en la teología floreció la teoría solar-meteorológica (Max Müller y otros), que interpretaba los mitos como alegorías de los fenómenos astronómicos y atmosféricos y que atribuía el origen de la fe en los dioses a grandiosas catástrofes naturales. Ernest Renan hablaba del “espíritu del monoteísmo” en el paisaje del desierto e Hippolyte Taine en su *Filosofía del arte* explicaba, por ejemplo, las diferencias entre las escuelas florentina y flamenca de la

¹ Citado por: Febvre, Lucien. *La Terre et l'Evolution Humaine. Introduction Géographique à l'Histoire*. Paris, La Renaissance du Livre, 1922, p. 12.

pintura por las diferencias de las condiciones geográficas de Italia y los Países Bajos.

Henry Thomas Buckle, historiador positivista inglés (1821-1862), tratando de fundamentar la regularidad objetiva de desarrollo histórico, citaba numerosos y, a primera vista, verosímiles, ejemplos de cómo el paisaje específico, el clima, la fertilidad del terreno y la alimentación condicionaron las diferencias entre los pueblos en la conciencia, complejión, acumulación de riquezas y, luego, en la organización social y, en fin de cuentas, en los destinos históricos¹. Sin embargo, Buckle precisa que a niveles superiores de desarrollo social los factores intelectuales prevalecen sobre los físicos. Las ideas de Buckle influyeron sobre algunas corrientes en la geografía económica y la sociología, cuyos representantes afirmaban que bastaba con conocer las riquezas naturales, las fuentes de energía, las vías naturales de comunicación para determinar el carácter y volumen de la producción de tal o cual sociedad, sus principales funciones económicas, etc.

Al hacer sus deducciones sobre la dependencia directa y unívoca de los hechos económicos, psíquicos y sociales del medio físico, Buckle pasaba por alto una serie de factores sociales intermedios e interconexos, y las relaciones funcionales entre dichos factores y el medio. Además tomaba consciente o inconscientemente por ideal científico general el monismo físico y el determinismo mecanicístico con sus representaciones acerca de la imitación pasiva del mundo exterior por la psiquis humana. Buckle subestimaba los resultados de la difusión cultural y la influencia mutua, ya que con frecuencia representaba la influencia del medio de tal modo como si la sociedad dada hubiera existido siempre en un aislamiento absoluto, como una unidad cultural autónoma.

Los geógrafos también trataron de descubrir el papel de los factores físicos del medio en el desarrollo de la sociedad, compartiendo muchos errores de la historiografía positivista.

El sabio alemán Karl Ritter (1779-1859) fue un eminente sociogeógrafo, fundador, a la par que Alexander von Humboldt (1769-1859), de la geografía actual. Para la metodología de Ritter era fundamental la idea de la interacción de la naturaleza y la cultura, la interrelación de todos los elementos que forman el

¹ Buckle, Henry Th. *History of Civilization in England*. In 3 Vols. New York, Appleton, 1862.

área geográfica históricamente concreta¹. La Tierra es un “organismo” único, dividido en regiones íntegras, interiormente relacionadas entre sí. Para determinar correctamente los límites de estas regiones se precisa la descripción multilateral del paisaje, el clima, la flora (especialmente la cultivada), la fauna y el hombre en su interacción histórica con los elementos anteriores del medio y otros.

Sin embargo, no fue el naturalismo la base concepcional de Ritter, sino el organicismo filosófico de los románticos alemanes con su fe en el orden mundial que une las relaciones polares en una síntesis suprema.

La importancia de las obras de Ritter para las ciencias sociales se debe a que en su geografía el lugar más importante pertenece al hombre y la historia. Según Ritter, la geografía debe explicar cómo el hombre influye sobre el espacio donde habita y cómo él mismo “se educa”, trabajando en condiciones favorables o duras. Sentía especial interés por los períodos de máximo auge cultural de tal o cual país, ya que creía que entonces se conseguía el grado superior de armonía entre la naturaleza y la cultura.

En los trabajos de Ritter se fusionan orgánicamente los problemas que posteriormente empezaron a diferenciarse y se convirtieron en objetos de estudio de distintas ramas de la geografía y la sociología. Después de Ritter se reveló nítidamente la tendencia a dividir la geografía en dos partes: geografía física y geografía social o antropogeografía, en la cual, a su vez, en distintas épocas y en distintos países se destacaron la geografía económica, política, histórica, cultural y estadística.

Friedrich Ratzel (1844-1904), zoólogo alemán, periodista, viajero, sociólogo, profesor de geografía de la Universidad de Leipzig, desempeñó un gran papel en la formación de la antropogeografía y, en particular, de la geografía política².

¹ Ritter, Karl. *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen oder allgemeine, vergleichende Geographie*. 2 Aufl. Berlin, G. Reiner, 1822-1859, Bd. 1-21.

² Ratzel, Friedrich. *Die Erde und das Leben*. Leipzig. Bibliographisches Institut. 1901. Bd. 1.

Ratzel, Friedrich. *Antropogeographie*. Stuttgart. J. Engelhorn. 1891-99. Bd. 1-2.

Ratzel, Friedrich. *Politische Geographie*. 3. Aufl. München, Berlin, 1923.

Ratzel determinó el objeto de la antropogeografía en el curso de la tradición general del siglo XIX como estudio del género humano en la medida en que este último en sus manifestaciones vitales se define por el medio geográfico. En concordancia con la ideología del naturalismo, Ratzel, biólogo profesional, trataba de unificar los métodos y conceptos de la biología, la etnografía y la geografía. Creía que la antropogeografía debía formar parte de la biogeografía general y, cuando se estudia el desarrollo político y económico, se deben emplear los conceptos ecológicos y evolucionistas corrientes.

En el libro de Ratzel *Geografía política* (1897) la descripción científica de la diferenciación de las culturas en dependencia de las cualidades del medio geográfico se combinaba con las especulaciones biologizadoras, especialmente cuando se trataba de explicar el ensanchamiento o la reducción de los Estados. Ratzel tenía la tendencia errónea típica para el determinismo geográfico de trazar nexos causales directos entre las propiedades del medio natural y la práctica humana, dejando a un lado los eslabones y mecanismos sociales intermedios.

Ratzel dividía todas las consecuencias de la influencia del medio en estáticas (refrendadas principalmente en las cualidades biopsíquicas permanentes de los individuos) y dinámicas (los resultados históricos cambiantes de la organización sociopolítica). La influencia directa, que duró milenios, de los factores geográficos, especialmente del clima y de la ubicación geográfica, es la causa de las diferencias somáticas y psíquicas entre los grupos humanos que habitan distintos territorios. Por ejemplo, los montes y los espacios cerrados forman en los hombres el tradicionalismo, el nacionalismo estrecho y la capacidad de contentarse con poco, mientras que los valles y el mar dotan a los hombres de rasgos psíquicos como la nostalgia del espacio, el espíritu de la expansión y el carácter emprendedor. Las fronteras naturales (montes, mar) contribuyen a que aparezcan grupos sociales aislados con poder político poco desarrollado, mientras que los valles favorecen la centralización y el poder fuerte para defenderse de las incursiones de los nómadas, que posteriormente se transforma en una organización estatal grande e integrada social y culturalmente. La divulgación de los idiomas y la cultura obedece a las mismas leyes.

Los Estados funcionan como los organismos vivos, en ellos se operan los procesos naturales de crecimiento y decadencia y como tales no pueden mantenerse en límites rigurosos.

El área, el espacio (*Raum*) y el lugar (*Lage*) son factores indispensables para el surgimiento de los Estados. La supervivencia de las naciones o las culturas está relacionada con su capacidad de expansión y de mejorar su posición geográfica.

De ahí nos separa sólo un paso de la transformación de las analogías biológicas en ideología política. Este paso lo dio la llamada escuela de la geopolítica alemana, encabezada por Karl Haushofer (1869-1946), fundando la “doctrina” de supuestas tendencias geográficamente determinadas de desarrollo político y de expansión de los Estados¹. Del arsenal de la geopolítica fueron extraídos los tristemente conocidos argumentos sobre la falta de “espacio vital” y la artificiosidad de las fronteras políticas de Alemania para justificar la agresión fascista². J. Rudolf Kjellén (1864-1922), sociólogo sueco y autor del término “geopolítica”, que estaba bajo la influencia de Ratzel, definía la geopolítica como doctrina sobre el Estado – organismo geográfico³, uniéndo eclécticamente los conceptos del determinismo geográfico; el darwinismo social y las teorías biólogo-orgánicas y antropológico-racistas.

El rasgo más característico del determinismo geográfico vulgar en la explicación de los sucesos históricos fue la amplia utilización, en calidad de factores intermedios, de las “verdades psicológicas” corrientes del sentido común. De ello abusaban especialmente los geopolíticos quienes, en caso de necesidad, no dudaban en recurrir a las supersticiones seculares ni a las “últimas” supercherías racistas sobre el “espíritu del pueblo”, formado, según ellos, por el medio geográfico.

No obstante, el contenido de la geografía política no se limitaba a las explicaciones seudogeográficas y los augurios dudosos de los acontecimientos políticos, con que se encubrían consciente o inconscientemente ciertas simpatías políticas. Muchos geopolíticos hicieron exhaustivas investigaciones históricas acerca de la formación, la expansión y el hundimiento de distintas “zonas políticas”, sus centros administrativos, fronteras y líneas de defensa. No carece de sentido tampoco el planteamiento del problema sobre la evaluación del “potencial

¹ Haushofer, Karl. *Erdkunde, Geopolitik und Wehrwissenschaft*. München. Universitätsfuchhandlung Max Weber. 1934.

² Heyden, Günter. *Kritik der deutschen Geopolitik*. Berlin. Dietz, 1958.

³ Kjellén, Rudolf. *Der Staat als Lebensform*. Berlin-Grünwald, Vowinkel, 1924.

político”, encerrado en la interacción de la comunidad política y su medio. La geografía política en Occidente estudia con éxito la influencia del poder político sobre los aspectos físicos y sociales del paisaje, la formación de las agrupaciones lingüísticas y culturales, etc.

A comienzos del siglo XX el environmentalismo norteamericano fue el continuador de la vieja corriente geográfica en las ciencias sociales. Lo relativamente nuevo en él fue su afición a los métodos estadísticos y a otros “rigurosos” procedimientos para verificar las hipótesis populares del determinismo geográfico. Ellen Semple, fundadora del environmentalismo y popularizadora ortodoxa de Ratzel, expresó la idea del “control” del medio físico sobre la actividad vital del hombre en un territorio determinado¹.

Ellsworth Huntington (1876-1947), geógrafo y geólogo norteamericano, fue el representante más importante del environmentalismo. Utilizando métodos y datos (con frecuencia dudosos) de las estadísticas, la paleobotánica, la climatología, la historia, la demografía y otras ciencias, Huntington trataba de fundamentar la existencia de estrechas correlaciones entre los cambios (“pulsaciones”) del clima y el progreso o el declaimiento de las civilizaciones².

Huntington estableció los siguientes principales nexos mediatizantes: 1) el clima influye sobre la salud de la población (para evaluar esta influencia Huntington estudiaba las coincidencias de las curvas mensuales de la mortalidad y la temperatura, aprovechaba las investigaciones empíricas de su época, etc.); 2) el clima influye sobre la actividad física e intelectual, la productividad del trabajo y, por consiguiente, produce las oscilaciones de las variables económicas y de trabajo de la sociedad (aquí la principal base empírica eran los datos acerca del paralelismo de los significados del coeficiente de la mortalidad y los ciclos de depresión y animación en los negocios); 3) como la civilización es función de la energía y productividad de la nación, las oscilaciones útiles o negativas del clima determinan el crecimiento, la decadencia y el traslado de las civilizaciones.

¹ Semple, Ellen Churchill. *Influences of Geographic Environment. On the Basis of Ratzel's System of Anthropo-Geography*. London. Constable & Company, Ltd, 1937.

² Huntington, Ellsworth. *Civilization and Climate...* 3d ed. rev. New Haven, Yale University Press, 1924.

Huntington desarrolló asimismo las viejas ideas sobre el paulatino traslado geográfico de las civilizaciones de su cuna afroasiática al clima más frío y diversificado del Noroeste de Europa. La teoría de la “deriva septentrional de las civilizaciones” en distintas versiones la defendían anteriormente los franceses C. Vallaux¹, P. Mogeolle², Edmond Demolins y muchos otros. No obstante, los criterios con los cuales se confeccionaban los mapas comparativos y las correlaciones, en los cuales se apoyaba Huntington refrendando su teoría, fueron sumamente subjetivos y eurocentristas. El “activismo” le sirvió de base para evaluar las civilizaciones por la escala de la perfección; de paso Huntington repitió los viejos prejuicios (cuya fuente eran las obras de Ibn-Jaldún, historiador árabe del siglo XIV) de que la cultura superior y las formas más complejas de organización sociopolítica podían surgir tan sólo en el clima moderado y jamás en el tropical o polar. Creía que la abundancia de frutos de la naturaleza en el subtrópico no requiere grandes esfuerzos y tiene como consecuencia la inercia y la pereza de los sureños, mientras que la lucha contra el hambre y el frío en el clima polar forma en las personas la resignación y no deja energías para desarrollar la cultura. Como resultado, la ley del traslado de los focos de cultura al norte quedó como una especulación, fundada en la selección unilateral de los hechos. Tampoco la salvó la introducción de los elementos del determinismo tecnológico como, por ejemplo, en las obras de Vallaux, quien veía la causa del traslado de la cultura al norte en el desarrollo de la técnica de la protección del hombre contra el frío.

Las “leyes eternas” de Huntington y de otros environmentalistas no resistieron la prueba de los hechos rigurosamente verificados, pero muchas observaciones valiosas y hasta algunas hipótesis suyas obtuvieron el apoyo indirecto de los especialistas (biólogos, climatólogos, psiquiatras, etc.). Así, fracasaron los intentos environmentalistas de relacionar los ciclos prácticos en la vida económica de la sociedad con los períodos de actividad solar, pero muchos psicólogos y criminalistas notaron las complicadas dependencias entre estos períodos, las oscilaciones de la presión atmosférica y otros fenómenos climáticos, por un lado,

¹ Vallaux, Camille. *Géographie sociale: Le Sol et l'Etat*. Paris. Octave Doin et Fils, Editeurs. 1911.

² Mogeolle, Paul. *Statique des civilisations*. Paris, E. Leroux. 1883.

y los procesos fisiológicos, la excitabilidad nerviosa y, a través de ellos, algunos procesos sociopsicológicos, por otro. Ya Adolphe Quételet y más tarde Cesare Lombroso hablaban de las oscilaciones “estacionales” de la frecuencia de algunos crímenes. En Rusia la escuela de A. Chizhevski estudiaba la influencia de los procesos cósmicos y planetarios sobre la psicología social¹.

En la sociogeografía norteamericana de hoy día se conserva la tendencia a un riguroso determinismo y enfoque cuantitativo, pero en modelos más limitados con alta posibilidad de pronosticación. Se estudia la problemática del environmentalismo, pero no en el plano global como antes, sino en un plano más especial².

Desde fines del siglo pasado en los EE.UU. se desarrolla la “geografía cultural”³, en cierto sentido como reacción al environmentalismo. En la “geografía cultural” se utiliza la idea antropológica de la cultura (Alfred Kroeber y otros); se presta gran atención a la actividad del hombre que cambia su medio ambiente. Se considera la superficie del planeta como huella del modo de vivir del hombre, de su pasado histórico, como un testigo material de la divulgación de determinada cultura.

El hecho de enfatizar el papel activo del hombre en su interacción con la naturaleza caracteriza especialmente las tradiciones de la sociogeografía francesa, empezando por la escuela de Frédéric Le Play (1806-1882), uno de los fundadores de la ecología social contemporánea. Le Play propuso la fórmula trimembre de los factores decisivos de la vida humana: el lugar donde habita, el trabajo y la familia.

Henri de Tourville (1843-1903) y Edmond Demolins (1852-1907) fueron destacados representantes de la escuela de Le Play. Al confeccionar las monografías familiares, conocidas en la historia de las investigaciones sociales empíricas, la escuela estudiaba obligatoriamente la geografía física de la familia o sociedad: el terreno, el relieve, el clima, la distribución acuática.

¹ Chizhevski, A. *Los factores físicos del proceso histórico*. Kaluga 1924.

² Stewart, John Q. and Warntz, William. *Macrogeography and Social Science*. In: *The Geographical Review*, 1958, Vol. 48, N 2, p. 167-184.

³ *Environment and Cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. Edited by Andrew P. Vayda. The Natural History Press. Garden City, New York. 1969.

ca, etc. En *Cómo la ruta creó el tipo social* (1901), obra principal de Demolins, que contenía los errores habituales del determinismo geográfico, el autor trató de sintetizar un vasto material histórico para establecer los nexos principales entre la situación geográfica y distintas características de la organización social, las formas de trabajo, de propiedad, etc. Así, según Demolins, el hecho de habitar en la estepa determinaba en el período temprano de desarrollo histórico la dedicación al pastoreo, la no apropiación de las tierras, ya que al nómada le importaba más tener la posibilidad de moverse libremente por la estepa que ser propietario de la tierra, y otros rasgos del “tipo social”. Tourville, analizando el origen de la sociedad de corte occidental, señalaba la Escandinavia con sus fiordos aislados como un “laboratorio mundial” donde podría formarse un tipo particularista del hombre, la familia y la sociedad.

Los representantes del “posibilismo” francés fueron adversarios del seudodeterminismo geográfico. Creían que en realidad no existe un medio igual ni para los individuos, debido a la diferencia de su reacción a las mismas condiciones naturales y las cualidades innatas; ni para las culturas de distinto nivel de desarrollo. El posibilismo destruía la concepción estática del medio ambiente como un ente dado de una vez para siempre, sin tomar en cuenta el sujeto histórico activo. El historismo de esta corriente inducía a plantear la pregunta de un modo concreto: el medio ambiente ¿para qué y para quién?, ¿qué posibilidades aprovecha en él la cultura dada?

El geógrafo e historiador Paul Vidal de la Blache (1845-1918) fundó la escuela francesa de sociogeografía. Creía que no es el medio ambiente lo que determina tal o cual modo de vida, sino los paulatinos cambios históricos que sufre el medio a consecuencia del cambio del modo de vida. Para Vidal el paisaje no es un simple producto de la sucesión natural de los acontecimientos, sino el resultado del trabajo del hombre que crea nuevas condiciones de existencia para las generaciones venideras¹.

Un mérito de la sociogeografía francesa fue que desenmascaró el seudodeterminismo reaccionario de la geopolítica alemana. Los posibilistas demostraron que con frecuencia la geopolítica alemana basaba sus demostraciones *post factum* (de la existencia histórica del fenómeno político-social dado a las condiciones

¹ Vidal de la Blache, Paul. *Principes de géographie humaine*. Librairie Armand Colin, 1922.

geográficas que, según ellos, responden por este fenómeno) y a despecho de los hechos. Anteriormente contra las deducciones antihumanas y el racismo de algunas corrientes de la antropogeografía lucharon Elisée Reclus (1830-1905) y Lev Méchnikov (1838-1888), quienes pertenecían asimismo a la escuela francesa de la sociogeografía¹.

El punto débil del posibilismo en comparación con el environmentalismo norteamericano (cuya rudeza de principios el posibilismo criticaba con razón) era el menosprecio de la evaluación cuantitativa de las posibilidades que caracterizan los lazos de determinadas posibilidades culturales o económicas con la distribución de los factores geográficos². En este sentido los métodos de la sociogeografía extranjera actual en sus ramas aplicadas y cuantitativas está más cerca del environmentalismo que del posibilismo³.

En nuestros días, cuando la influencia del hombre sobre la naturaleza ha crecido en un grado sin precedente, es cada vez más evidente la importancia de la tendencia geográfica en las ciencias sociales. Es obvio que la influencia del hombre sobre el medio ambiente puede tener éxito tan sólo cuando acate las leyes de la naturaleza y tome en cuenta los principales lazos de un todo único; de lo contrario, las consecuencias negativas de ello repercutirán en el propio hombre como parte de la naturaleza. Se observa la sucesión entre la corriente geográfica y la "ecología humana" actual, que estudia las relaciones entre el hombre y su medio ambiente (en el sentido lato de la palabra), en particular, las relaciones espaciales entre el hombre y las organizaciones sociales.

4. La escuela racial-antropológica

La corriente racial-antropológica fue una de las variedades más reaccionarias en el sentido ideológico del naturalismo en la

¹ Reclus, Elisée. *L'homme et la terre*. T. 1-6. Paris. Librairie universelle. 1905-1908.

² Tatham, George. *Environmentalism and Possibilism*. In: *Geography in the Twentieth Century. A study of Growth, Fields, Techniques, Aims and Trends*. Ed. By Griffith Taylor. New York, Philosophical Library; London, Methuen, 1957, p. 128-162.

³ Harvey, David. *Explanation in Geography*. London, Arnold, 1969.

sociología. El racismo como fenómeno sociopsicológico existía desde los tiempos inmemoriales, pero en el siglo XIX por primera vez empezó a apelar a la autoridad de la ciencia. Las principales funciones ideológicas de esta corriente consistían en fundamentar los privilegios de la clase gobernante dentro de los Estados burgueses y la expansión colonial imperialista en la política exterior. Además, no se olvide que la ciencia de las razas –la antropología física– se encontraba aún en estado embrionario, lo que daba curso libre para la creación de mitos y especulaciones de distinto tipo, que convertían el conocimiento científico inmaduro en seudocientífico o incluso acientífico.

A pesar de las numerosas diferencias y matices, propios de algunas concepciones racial-antropológicas, todas ellas se pueden reducir a varios postulados básicos: 1) la vida social y la cultura son producto de factores racial-antropológicos; 2) las razas no son iguales entre sí, y eso determina la desigualdad (la “superioridad”, la “imperfección”, el “peligro”) de las obras culturales respectivas; 3) la conducta social de los hombres está determinada por entero o preferentemente por la heredad biológica; 4) la mezcla de razas es nociva.

Fue el filósofo, escritor y diplomático francés Joseph-Arthur de Gobineau (1816-1882), quien por primera vez formuló estas tesis detalladamente en su libro *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, en cuatro volúmenes.

Gobineau intentó demostrar que las instituciones sociales no determinan la vitalidad de las razas, sino, al contrario, están determinadas por ella. Creía que son efectos y no causas. La desigualdad relacionada con las diferencias raciales y la lucha entre las razas que dimana de ella, constituyen la causa de la decadencia y la destrucción de las civilizaciones: tal es el problema central de la obra de Gobineau.

Como pesimista que era, Gobineau partía de la inevitabilidad fatal de la destrucción de todas las civilizaciones, inclusive la europea. La mezcla de razas (con la participación obligatoria de la raza “blanca”) que, al principio servía de fuente indispensable de fomento de la civilización, posteriormente conduce a su inevitable degeneración y muerte. La principal tesis de Gobineau es tautológica: la mezcla de razas en su concepción es indicio de la degeneración de las civilizaciones y, al propio tiempo, su causa. En fin de cuentas resulta que lo que de veras importa a Gobineau no es el problema de la “vitalidad” de la civilización, sino la “vitalidad” de la raza, ya que para él esta

última es el verdadero sujeto del proceso histórico-social.

El racismo es continuación directa de la mundividencia elitista de Gobineau, adversario de todas las formas de igualdad social, que aspiraba a segregar las “auténticas” jerarquías, y dentro de éstas, la “auténtica” élite. Por cuanto a Gobineau le parece que la desigualdad racial es más fundamental, primaria e indestructible, por tanto la sitúa en primer plano en sus explicaciones de la historia. Gobineau presenta la jerarquía racial en forma de una escalera de tres peldaños, en el peldaño superior de la cual se encuentra la raza “blanca”; en el del medio, la “amarilla”, y en el de abajo, la “negra”. Reafirma la supremacía de la raza “blanca”, ya que, según él, desempeña el papel principal en la formación y el desarrollo de las civilizaciones. Pero dentro de la raza “blanca”, según Gobineau, también hay jerarquía, en la cúspide de la cual están los “arios”.

El germanófilo inglés Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), que pasó la mayor parte de su vida en Alemania, es padre de otra “historiosofía” racista. La principal obra de Chamberlain *Los fundamentos del siglo XIX* (1899), que en la Alemania prenazi y nazi fue reeditada miles de veces, ofrece un análisis superficial, contradictorio y en sumo grado tendencioso de la historia europea¹. Según Chamberlain, el mayor “logro” de la historia europea fue la creación de la cultura de los “teutones”, la más “alta” de todas las culturas que jamás existieron. La raza “teutona” es heredera de la de los “arios”, cuyo “espíritu” llamaba a resucitar Chamberlain².

Chamberlain hizo un aporte considerable en la creación de los mitos misantrópicos del fascismo alemán. No es casual que los “teóricos” nazi le dieran el título de “pensador popular” y “profeta del tercer Reich”³.

La llamada antroposociología fue una de las variedades de la corriente racial-antropológica. Tuvo por principales exponentes a los antropólogos Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) (Francia) y Otto Ammon (1842-1916) (Alemania).

Lapouge estimaba que Gobineau era el pionero de la antroposociología. En cambio, a Chamberlain, lo calificó como su

¹ Chamberlain, Houston Stewart. *Die Grundlagen der neunzehnten Jahrhunderts*. München, 1909.

² Chamberlain, Houston Stewart. *Arische Weltanschaung*. München. Bruckmann, 1912.

³ Meyer, Hugo. *Houston Stewart Chamberlain als Völkischer Denker*. München, Bruckmann, 1939.

“caricaturista”¹. Las obras de Lapouge se basan en la interpretación de los datos antropométricos y, ante todo, del análisis comparativo estadístico del índice cefálico. (El índice cefálico en la antropología quiere decir el número resultante de dividir la mayor anchura del cráneo por la mayor longitud craneana, expresado en porcentaje. El término lo introdujo el anatómico sueco Anders Johan Retzius en los años 40 del siglo XIX.) Según Lapouge, la antroposociología “tiene por objeto el estudio de las reacciones recíprocas de la raza y el medio social”². Lapouge, influenciado por el darwinismo social a la par que la selección natural, introduce el concepto de selección social. Destaca seis principales formas de tal selección: militar, política, religiosa, moral, jurídica y económica³. En fin de cuentas, todas estas formas ejercen una influencia nociva sobre el desarrollo social en general, ya que debido a su acción disminuye el número de representantes del tipo racial más “valioso” —el rubio dolicocefalo— que corre el riesgo de desaparecer por completo. Una de las numerosas “leyes” de Lapouge —la “ley de las épocas”— reza: “Desde los tiempos prehistóricos el índice cefálico tiende a aumentar constantemente y por doquier”⁴.

Con esta “ley”, que postula la desaparición de los “mejores”, está relacionado el profundo pesimismo histórico de Lapouge. En otra “ley” trata de establecer el nexo universal entre la magnitud del índice cefálico del hombre y su pertenencia a la clase⁵.

Otto Ammon, otro representante de la escuela antroposociológica, formula tesis análogas. Ammon hizo una serie de investigaciones antropométricas tomando medidas entre reclutas y estudiantes. En su libro *El régimen social y sus bases naturales* (1895) trató de reunir los principios del darwinismo social y el racismo en el análisis de las instituciones sociales⁶.

La artificialidad de las construcciones de los antroposoció-

¹ Vacher de Lapouge, Georges. *Race et Milieu Social*. Paris. Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1909, p. VIII, 172.

² Ibid., p. VII.

³ Ibid., *Les sélections sociales; cours libre de science politique, professé à l'Université de Montpellier*. Paris. A. Fontemoing, 1896.

⁴ Vacher de Lapouge, Georges. *Race et milieu social*, p. 233.

⁵ Ibid., p. 206-211.

⁶ Ammon, Otto. *Die Gesellschaftsordnung und Ihre Natürlichen Grundlagen*. Jena, Fischer, 1896.

ciólogos se hace especialmente evidente cuando se ven obligados a calificar de falsos braquicéfalos a las ilustres personalidades que son braquicéfalos y que con su existencia refutan las "leyes" de la antroposociología¹.

Las obras de Ludwig Woltmann (1871-1907) son un intento de síntesis del racismo y el darwinismo social. Las numerosas obras de Woltmann se destacan por su burdo primitivismo y una sincera parodia de la ciencia con el fin de fundamentar el mito de la supremacía de la raza "germana". Sus concepciones no son más que una racionalización de la superstición racial primitiva.

Al proclamar la necesidad del desarrollo de la sociedad por medio de "cultivar" las razas, los partidarios de la corriente racial-antropológica llamaban a asegurar las condiciones más favorables, o sea, los privilegios, para la raza "superior", representada o bien por las capas sociales "superiores", o bien por los pueblos "selectos". En otras palabras, el anhelo de poner los factores antropológicos al servicio de la sociedad y la cultura encerraban su antítesis: la sociedad y la cultura deben servir a una determinada "raza"; además, como los hechos reales no confirmaban los postulados racistas, el concepto de "raza" se interpretaba no como el conjunto de los índices físico-antropológicos reales, sino adquiría un significado simbólico. Todo ello convertía las concepciones racial-antropológicas en un instrumento apropiado para la política exterior e interior del imperialismo y el fascismo.

Considerando los procesos sociales como producto y forma convertida "del juego de la sangre", la corriente racial-antropológica, además de ser una corriente reaccionaria dentro de la sociología, era, en esencia, antisociología, ya que el propio objeto de la sociología —la sociedad— se diluía en la raza interpretada como el principal sujeto de la acción sociohistórica.

5. La escuela bioorganica

La historia del pensamiento social conoce muchas variedades de las concepciones orgánicas. Sólo en el siglo XIX podemos señalar las siguientes: el organicismo filosófico (Hegel, Schelling y los románticos) que se oponía al nominalismo y mecanicismo de los enciclopedistas del siglo XVIII con sus

¹ Vacher de Lapouge, Georges. *Race et milieu social*, p. 212.

concepciones contractuales de la sociedad; el organicismo socio-psicológico, que veía la integridad de la sociedad en la razón, la opinión y la voluntad sociales como una realidad independiente y, por último, las teorías bioorgánicas.

Ya en tiempos remotos¹ comparaban la sociedad con un organismo. Pero la escuela bioorgánica se caracteriza por la fuerte orientación a la biología evolucionista de Comte y Spencer. Los historiadores de la sociología suelen reunir en la escuela bioorgánica a quienes estiman que el concepto de "sociedad" es sinónimo de "organismo", a quienes parten de que la sociedad, al igual que el organismo, representa no una simple suma de individuos concretos (células), sino una integridad supraindividual. La sociedad como un todo único adquiere nuevas cualidades y en este sentido es más grande que la suma de sus partes. Además, existe la primacía lógica del todo único sobre la parte. Las funciones de las partes pueden ser comprendidas tan sólo a través de las funciones del todo único a que pertenecen.

Según la idea de los teóricos de la escuela, las confrontaciones comparativas de los sistemas sociales con los organismos biológicos debían ayudar a revelar la estructura (anatomía) y las funciones (fisiología) del organismo social, sus órganos (instituciones) y elementos (habitualmente, individuos o familias) tanto respecto al todo único como de unos respecto a otros. Tal metodología se basaba en la noción de la unidad de las leyes del proceso evolutivo, que en una etapa determinada pasa de los organismos individuales a la creación de "superorganismos", o sea, de las comunidades de animales y personas². La evolución social se veía tan irreversible, lineal e interiormente determinada como el crecimiento de un organismo, aunque en las teorías de la escuela encontramos con frecuencia definiciones más cautelosas que toman en consideración la especificidad del movimiento histórico.

Los organicistas extremistas asemejaban el fomento de la sociedad al desarrollo del organismo biológico de acuerdo con la ley biogenética de Müller-Haeckel (la ontogénesis repite la filogénesis) en su interpretación vulgar. Según ellos, las etapas de la historia de la civilización humana (la filogénesis social)

¹ Schlanger, Judith E. *Las métaphores de l'organisme*. Paris, Librairie Vrin, 1971.

² Szezurkiewicz, Tadeusz. *Studia Socjologiczne*. Warszawa, Państw. Wyd-wo nauk, 1970.

se reproducen ontogénicamente por la historia individual de los jóvenes pueblos, Estados y colonias en las nuevas condiciones¹.

Al reunir la idea spenceriana de diferenciación y la ley biogenética, los sociólogos de la escuela bioorgánica trataban de predecir las futuras etapas del desarrollo social y reconstituir las pasadas. Se consideraba que los fenómenos y las funciones sociales más complicados y más diferenciados se referían a las épocas más tardías, siendo, al propio tiempo, más sensibles a las conmociones sociales, más vulnerables y más ver-sátiles².

P. Lilienfeld (1829-1903), dignatario ruso de origen alemán, que publicaba sus obras preferentemente en alemán, aprovechó la metodología orgánica en la sociología en su forma extremista. Según Lilienfeld, la sociedad humana se asemeja a otros organismos de la naturaleza y representa la unidad real. La sociedad se diferencia del organismo por un menor grado de integridad. Pero una gran movilidad de los elementos (individuos) en el organismo social no significa otra cosa que su pertenencia a la clase suprema de organismos. La sociedad, siendo un sistema de interacción de personas, cumple las mismas funciones que los organismos, o sea: la multiplicación, el crecimiento, la diferenciación, las enfermedades, la muerte, la regeneración, la integración de las partes, etc. La sociología se basa en la biología y debe aplicar sus leyes.

El economista y sociólogo alemán Albert Schäffle (1831-1903) fue célebre representante de la escuela orgánica. Schäffle compartía con toda la escuela la convicción de las ventajas del enfoque integral de los fenómenos sociales, pero se destacaba de los demás organicistas porque se atenía a las tradiciones del idealismo alemán.

Schäffle proclamó que el objeto de sociología son las relaciones espirituales entre las personas y los procedimientos y formas ideales y técnicos de comunicación. Así lo demuestra su definición de la sociedad. Schäffle dice que la sociedad es una comunidad indivisible de individuos orgánicos, que surgió sobre la base de actos meramente psíquicos. La manifestación externa de estos actos son los símbolos que expresan las ideas y

¹ Worms, René. *Organisme et société*. Paris. V. Giard & B. Brière, 1896.

² Guillaume de Greef. *Le transformisme social. Essai sur le progrès et le règnes des sociétés*. Paris. Félix Alcan, Editeur. 1895.

las acciones técnicas que crean las utilidades y materializan los productos del pensamiento humano en los objetos externos. La comunidad social de los individuos se diferencia de los nexos orgánico-biológicos de las células. La esencia de lo social es la conexión de los individuos, pero no físico-química o biológica, sino ideal (dicho de otro modo, psíquica) que se expresa en sus acciones simbólicas y técnicas (en el “arte práctico”).

Para Schäffle la conexión sociopsíquica no es meramente ideal. La distribución de la actividad espiritual en la sociedad entre los individuos con la condición de preservar su integridad, origina la necesidad de crear medios de señalización (símbolos), medios de comunicación e instituciones auxiliares especiales para su mantenimiento. Tan sólo entonces la interacción espiritual sirve de coordinadora del “cuerpo social”, de procedimiento para conservar su integridad y la coherencia de las partes funcionales aisladas¹.

La aparición de los símbolos materiales, capaces de existir de un modo relativamente autónomo, hizo posible acumularlos, transmitirlos, sintetizarlos y les aseguró una estabilidad duradera (la tradición). Surgió la memoria social con la cual se puede medir el progreso de la sociedad. La existencia de la conciencia colectiva en la sucesión de las generaciones representa otra peculiaridad del *socium* que las comunidades orgánicas desconocen.

Schäffle dividía todas las investigaciones de las formas y funciones sociales en anatomía social, morfología social y fisiología social, orientadas a “los órganos y tejidos sociales”, o sea, a las organizaciones, instituciones y otras asociaciones masivas de la población y sus relaciones, así como en la psicología social, cuyo objeto de estudio es la vida espiritual de la sociedad.

En las obras de Schäffle las analogías orgánico-biológicas propiamente dichas tienen menos significado e interés que las nociones sociopsicológicas. Su doctrina sobre cinco tipos generales de los “tejidos sociales”, una parte de los cuales es homóloga a los tejidos del organismo, suscitó las más duras críticas. Por ejemplo, el quinto tipo: el tejido psico-físico toma el aspecto de instituciones que operan en la esfera espiritual y ejercen el control público o privado. Su homología orgánica es

¹ Werner, Sombart. *Soziologie*. Berlin. 1923. Pan-Verlag Rolf Heise, S. 60-75.

el tejido nervioso. Schäffle analiza del mismo modo los demás tipos de “tejidos sociales”.

Pero dichos “tejidos sociales” se forman mediante la unión “ideal” de los elementos activos (personas con experiencia práctica) y pasivos (riqueza material). La organización general del “cuerpo social” representa una estructura cada vez más complicada, integrada por estos elementos esenciales. El “cuerpo social” realiza su actividad “fisiológica” (funciones) sólo mediante las partes integrantes activas (individuos y grupos de población) y sólo para ellas.

El propio Schäffle, al igual que otros organicistas, especificaba en todo momento que utiliza las analogías orgánicas exclusivamente para revelar de un modo más metafórico y palpable los conceptos sociológicos, que el “cuerpo social” no es un organismo en el sentido biológico, que incluso el elemento biofisiológico de conexión social en el matrimonio adquiere un carácter cada vez más espiritual, etc. Bajo la influencia de la crítica en la tercera edición (1896) de los dos volúmenes de su obra principal *Estructuras y vida del cuerpo social*¹, Schäffle fue mucho más moderado –en cuanto a recurrir a las comparaciones orgánico-biológicas– que en la primera edición en cuatro volúmenes de la misma obra (1875-1878). Más tarde Schäffle casi no utilizaba estas comparaciones, conservando el principio del enfoque integral.

Una evolución semejante experimentaron casi todos los organicistas, en particular, René Worms (1869-1926), director de la *Revista Internacional de Sociología*. En su obra *Organismo y Sociedad* Worms interviene como un representante típico del Ala vulgar de la escuela. En dicha obra Worms, siguiendo el camino de Lilienfeld, utiliza ampliamente términos como “patología social” y “enfermedades de la sociedad” (para designar las conmociones sociales), “higiene social” y “saneamiento” (para designar las reformas sociales), “funciones de reproducción” (para designar la expansión colonial), etc.

En sus últimas obras Worms criticó sus convicciones anteriores y dedujo que las teorías orgánicas son válidas sólo para las sociedades primitivas, ya que luego entran en acción nuevos factores que es mejor describir mediante las teorías contractuales. En este período Worms cree que “las relaciones espirituales

¹ Schäffle, Albert Eberhard Friedrich. *Bau und Leben des sozialen Körpers*. Tübingen, Laupp, 1881, Bd. 1-4.

les entre los hombres" son el principal factor social¹. De este modo, Worms pasó de la afirmación de la unidad biológica de la sociedad a la comprensión psicológico-social de su integridad.

La escuela bioorgánica dejó a la lucha por la existencia en el desarrollo de la sociedad un lugar mucho más modesto que el darwinismo social, aunque ambas escuelas consideran que la sociedad es una parte de la naturaleza en su máxima expresión y debe exteriorizar también esta ley de la última. Por ejemplo, para Worms la lucha por la existencia, que en la sociedad toma la forma de competencia, proviene de la ley de la adaptación biológica. A pesar de la unidad de las leyes del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, éstas se revelan de un modo distinto en la naturaleza y en la sociedad. La selección natural y la lucha por la existencia entre los hombres son menos crueles. Worms cree que lo esencial y lo indispensable no son los conflictos ni el enfrentamiento, sino el trabajo y la creación, no la lucha, sino el esfuerzo vital.

El sociólogo-publicista Yákov Nóvikov (1849-1912), que residió en Francia, dedicó numerosas obras a la lucha contra el darwinismo social y propagó en ellas las ideas de la solidaridad orgánica entre las personas y el pacifismo. Para Nóvikov el progreso es una manifestación peculiar de la ley general del equilibrio y "desde el punto de vista político" representa la facultad de conseguir la completa unanimidad de opiniones y concordia entre los hombres, o sea, el equilibrio intelectual.

Entre los representantes de la escuela bioorgánica figuran también Alfred Fouillée (1838-1912), filósofo-ecléctico y sociólogo francés, y el sociólogo y biólogo Alfred Espinas (1844-1922).

Fouillée intentó conjugar el positivismo con el idealismo, y los principios del determinismo, con la libertad de la voluntad y el personalismo. Defendía la imposibilidad de reducir lo psicológico a lo colectivo y lo moral a lo social. Según Fouillée, la sociedad es un organismo psíquico, "contractual" que existe solamente a través de los individuos, condicionado por la heredad colectiva, el determinismo social y el libre contrato².

¹ Worms, René. *La Sociologie. Sa nature, son contenu, ses attaches*. Paris. Marcel Giard. 1926, p. 37.

² Fouillée, Alfred. *La science sociale contemporaine*. Paris. Librairie Hachette et Cie. 1880.

Podemos decir que Espinas es uno de los antecesores tempranos de la zoopsicología y la etología. Según Espinas, la zoología estudiando las asociaciones entre los ejemplares del mundo animal, contribuyó a crear la ciencia social. Las analogías entre dichas asociaciones y las sociedades son más estrechas que entre la asociación de las células y la sociedad¹.

La metodología general de la escuela orgánica contenía tanto principios justos, que pasaron a la historia de la ciencia sociológica, como falsos, rechazados hace tiempo por ella. Fue muy valioso el intento de conceptualizar la estructura y las relaciones funcionales de un todo social único. Persistió el problema de la conjugación del cuadro “organicista” de un todo social único y las nociones evolucionistas genéticas que, modificada, pasó al funcionalismo estructural y a otras corrientes en la sociología, orientadas a los sistemas. Aunque una de las fuentes principales que alimentaba la escuela fue el evolucionismo, su síntesis con las representaciones organicistas simultáneas resultó desafortunada. En definitivas cuentas, los organicistas no pudieron explicar satisfactoriamente los cambios sociales.

Al principio de su actividad los organicistas reducían la multitud de posibles tipos de integridad social y cultural a un solo modelo, a saber: la integridad del organismo biológico. Pero del hecho de que la sociedad no es una simple suma de individuos, sino que crea una determinada unidad, no se deduce que su integridad es idéntica o análoga a la del organismo biológico y que las dependencias socioculturales se asemejan a las biológicas. La aplicabilidad de algunas fórmulas generales a distintos objetos no demuestra aún su identidad en otros aspectos.

La tendencia errónea, propia de la escuela orgánica, de ontologización de la unidad de la sociedad o de interpretación de dicha unidad como una norma, tenía un sentido político reaccionario: cualquier movimiento revolucionario parecía ser una infracción de la unidad orgánica de la sociedad, una anomalía y patología. Al cambiar la forma abiertamente metafísica (por ejemplo, hegeliano-romántica) de la concepción de “organismo social” por la seudopositivista, al sustituir la providencia y el “espíritu objetivo” por las leyes de la naturaleza y el organismo biológico, la escuela bioorgánica tampoco pudo

¹ Espinas, Alfred. *Des sociétés animales. Etudes de psychologie comparée*. Paris. Baillièrc. 1877.

reflejar en sus teorías el significado de la personalidad y de la voluntad individual.

Esta escuela planteó importantes problemas de los rasgos idénticos elementales en la evolución y la organización de las comunidades de animales y de personas, pero subestimó la especificidad cualitativa de la sociedad humana. La sociología marxista utiliza el concepto de organismo social para subrayar la integridad de la sociedad como sistema y la interconexión de los procesos sociales, pero jamás sustituye las regularidades sociales por las biológicas.

6. La escuela social-darwinista

La influencia del darwinismo se reflejó de uno u otro modo en las concepciones de representantes del pensamiento sociológico tan distintos como Gabriel Tarde, Lester Ward, Franklin Henry Giddings y Emile Durkheim.

Para éstos y varios otros sociólogos el darwinismo desempeñó el papel de estimulador de las hipótesis o de instrumento metodológico auxiliar. No obstante, para algunos científicos no marxistas la teoría de la evolución biológica sirvió de base directa para sus teorías sociológicas, pues consideraban la selección natural y la lucha por la existencia como factores esenciales de la vida social. Así, el darwinismo de las ciencias naturales se convirtió en darwinismo social.

Cabe subrayar que el propio Darwin y otros fundadores del darwinismo —como, por ejemplo, Alfred Wallace y Thomas Henry Huxley— eran contrarios a trasladar directamente los conceptos biológicos a la esfera de las ciencias sociales. Por eso no podemos considerar a Darwin como fundador de la corriente que más tarde empezó a llamarse “social-darwinismo”. El primero que introdujo sistemáticamente los principios de la teoría evolucionista en la esfera de las ciencias sociales fue Spencer, quien consideraba que la selección natural, la lucha por la existencia y la supervivencia de los mejor adaptados eran fenómenos sociológicos, además de biológicos. Precisamente Spencer es el verdadero fundador de la escuela social-darwinista. El social-darwinismo no fue una corriente puramente sociológica, pero se propagó también en otras ciencias sociales, así como en la publicística y la literatura.

La idea de que existió una “escuela” social-darwinista úni-

ca y basada sobre los principios teóricos comunes es simplista. Entre los representantes del darwinismo social se encuentran materialistas vulgares e idealistas; “realistas” sociales, que veían el todo social único como algo independiente de los individuos que lo forman, y “nominalistas”, que reconocían como algo real tan sólo a los individuos; racistas y antirracistas; reformistas burgueses y partidarios de lo espontáneo en el desarrollo social.

Los social-darwinistas tenían distinto grado de adecuación de los procesos sociales y biológicos. Algunos basaban sus concepciones directamente sobre los principios de la selección natural, la lucha por la existencia y la supervivencia de los mejor adaptados. Otros hablaban de la especificidad con que se manifiestan estos principios en la esfera de la vida social, pero seguían permaneciendo en el marco del mismo esquema conceptual. Así, el sociólogo italiano Michele Angelo Vacarro (1854-1937), en el libro *La lucha por la existencia y sus consecuencias para la humanidad* (1885), trataba de demostrar en qué consiste la diferencia entre la lucha por la existencia entre los animales, por una parte, y entre los hombres, por otra¹. Sin embargo, estos sociólogos, a quienes podríamos llamar social-darwinistas en el sentido estrecho de la palabra, no ejercieron una influencia sustancial sobre el desarrollo del pensamiento sociológico.

Los representantes de otra variedad del social-darwinismo no reducían directamente los procesos sociales a los biológicos; algunos de ellos estaban incluso en contra de las analogías biológicas. Las concepciones de estos sociólogos se aproximan a la corriente psicológica; recurren a los términos de la teoría de la evolución con mucha menos frecuencia. A pesar de todo, les caracteriza también la orientación a la teoría evolucionista interpretada de un modo determinado. Ello se manifestó en primer término en que los conflictos sociales ocupaban el principal lugar en sus concepciones. El hecho de ver la vida social como una especie de campo de lucha despiadada entre individuos y grupos es el rasgo común más característico de todo el darwinismo social. No fue casual ni mucho menos que, a fines del siglo XIX, se centrara la atención en el problema del conflicto, pues en este siglo alcanzaron extraordinaria agudeza

¹ Vaccaro, Michele Angelo. *La lotta per l'esistenza e i suoi effetti nell'umanità*. Roma. Tib. Tiberina di F. Setth. 1886.

los antagonismos de clase y los conflictos entre los países capitalistas.

Mientras que los social-darwinistas de la primera variedad deducen la concepción del conflicto inmediatamente de la teoría de la evolución biológica, los de la segunda variedad la deducen de un modo indirecto o, en general, de otras fuentes. La mayor parte de los sociólogos, cuyas concepciones vamos a analizar más detalladamente, pertenecen a la segunda variedad del social-darwinismo.

Walter Bagehot (1826-1877), publicista, economista y politólogo inglés, fue de los primeros que trataron de aplicar los principios de teoría darwiniana a la ciencia social, y lo hizo en su libro *Física y Política* (1872), donde subrayó el gran papel de la selección natural, principalmente, en el período inicial de la historia de la humanidad. “Se puede estar en contra del principio de la ‘selección natural’ en otras esferas, pero no cabe duda de que éste domina en la historia temprana de la humanidad: los más fuertes, siempre que podían, mataban a los más débiles”, — escribió Bagehot¹. Según Bagehot, la lucha en el mundo de los seres humanos se libra principalmente no entre individuos, sino entre grupos. Bagehot creía que las leyes sociales fundamentales consisten en el afán de unas naciones de dominar sobre otras y, dentro de las naciones, en la aspiración de unos grupos sociales a dominar sobre los demás grupos².

Bagehot subrayaba el importantísimo papel de los conflictos entre los grupos, a la vez que prestaba gran atención a la cohesión dentro de los grupos, cuyo factor es la imitación. De este modo, antecedió a Tarde, quien hizo de la “imitación” el concepto central de su doctrina. Bagehot creía que la imitación ocupaba un lugar preeminente en la vida de las sociedades “primitivas”, lo que se debe a la no diferenciación de distintas esferas de la vida social, la reglamentación detallada de la conducta individual y la rigidez de las sanciones contra la desviación de los modelos preconcebidos.

A la par que la tendencia a la imitación Bagehot destaca la existencia de una tendencia opuesta: la aspiración de los hombres a diferenciarse de sus antecesores, lo que asegura la

¹ Bagehot, Walter. *Physics and Politics*. In: *The Works of Walter Bagehot*. Hartford, The Travellers Insurance Company, 1891, Vol. IV, p. 442.

² Ibíd., p. 457.

posibilidad del progreso. Las condiciones óptimas del progreso, según Bagehot, surgen en las sociedades donde existe una adecuada correlación de ambas tendencias: la tendencia a la mutabilidad, que abre el camino a las innovaciones, y la tendencia a la imitación, que asegura la cohesión social.

A diferencia de Bagehot, el sociólogo y jurista austriaco Ludwik Gumplovic (1838-1909) no deducía sus concepciones directamente de la teoría de la evolución. Estaba en contra de las analogías biológicas y criticaba a los sociólogos (Comte, Spencer, Schäffle, Lilienfeld), quienes utilizaban dichas analogías como un principio aclaratorio: las analogías biológicas no tienen ninguna importancia para la sociología, creía Gumplovic, ellas proporcionan solamente comparaciones e imágenes, pero jamás conocimientos. A pesar de todo, los historiadores de la sociología califican con frecuencia las concepciones de Gumplovic como darwinismo social y ello se debe ante todo al enfoque característico para Gumplovic de la sociedad como un conjunto de grupos que luchan despiadadamente entre sí por el dominio.

La concepción naturalista de la historia, que comparte Gumplovic, estima que la humanidad es una parte del universo y de la naturaleza, una parte sometida a las mismas leyes eternas que el todo único. El alfa y omega de la sociología, su verdad suprema y su última palabra —escribió— es la historia de la humanidad como proceso natural.

Las concepciones de Gumplovic se caracterizan por la interpretación fatalista de las leyes sociales y la fetichización de la necesidad histórica. En su interpretación el individuo con su libertad representa una seudorealidad, o realidad de segundo orden. En cambio, la sociedad es la auténtica y suprema realidad que determina la conducta del individuo. En este caso tropezamos con una de las variantes más extremistas del “realismo social”, o sea, con la visión de la sociedad como una realidad que no se reduce a los individuos que la componen, sino que existe a pesar de ellos y por encima de ellos.

Para Gumplovic la sociología es la base filosófica de todas las ciencias sociales, llamada a mantener contacto entre ellas. A diferencia de la filosofía de la historia, cuya misión es aclarar de dónde y adónde va la humanidad, la sociología se ocupa de investigar los grupos sociales y las relaciones entre ellos. Cree que la constante y despiadada lucha entre distintos grupos sociales constituye el principal factor de la vida social.

Proclama como la ley social fundamental la aspiración de cada grupo social a someter a todo grupo social que encuentre en el camino, la aspiración a esclavizar y a gobernar.

Según Gumplowicz, los grupos básicos e iniciales que actúan en la historia son las hordas, unidas por rasgos antropológicos y étnicos. En la interpretación de las relaciones entre las hordas Gumplowicz antecede a Sumner. Introduce el concepto de “etnocentrismo”, que posteriormente utiliza Sumner y lo define como “motivos partiendo de los cuales cada pueblo cree que ocupa el lugar más alto no sólo entre los pueblos y naciones contemporáneos, sino también respecto a todos los pueblos del pasado histórico”¹. Gumplowicz constata el estado de hostilidad permanente entre las hordas. Al principio el resultado del choque entre ellas era el exterminio físico de los vencidos, pero, posteriormente, en el curso de la evolución social, los vencedores esclavizan a los vencidos. Así surge el Estado. Pero los conflictos entre los grupos no desaparecen. La lucha insuperable de principio entre los grupos prosigue adoptando otra forma: lo que en el peldaño primitivo fue una lucha entre hordas antropológicamente distintas, en el peldaño superior de desarrollo que alcanzamos nosotros se convierte en lucha entre grupos sociales, clases, estamentos y partidos políticos.

En las concepciones de Gumplowicz la división en dominadores y dominados es la principal y más general división de los grupos sociales. Tanto unos como otros aspiran al poder y cabe señalar que esta aspiración en las clases gobernantes se expresa en la explotación cada vez más intensa y, por consiguiente, en la esclavización de las clases subyugadas; en estas últimas dicha aspiración se manifiesta en el aumento de la fuerza de resistencia, en la disminución y el debilitamiento de su dependencia.

¿Por qué las relaciones entre los grupos toman infaliblemente el carácter de conflicto antagónico? Al responder a esta pregunta, Gumplowicz introduce una buena dosis de materialismo económico vulgar y de naturalismo. Proclama la aspiración del hombre a satisfacer sus demandas materiales como causa definitiva de todos los procesos sociales, incluidos los conflictos que constituyen la esencia de estos procesos. En este aspecto Gumplowicz afirma que los motivos económicos son siempre y

¹ Gumplowicz, Ludwik. *La lutte des races. Recherches sociologique*. Paris. Librairie Guillaumin et Cie. 1893, p. 349.

por doquier la causa de todo movimiento social, determinan todo el desarrollo estatal y social. Según Gumplowicz, la satisfacción de las demandas puede efectuarse solamente a través de la coacción y la violencia de unos grupos sobre otros.

Gumplowicz utiliza con frecuencia el término “raza” (especialmente en el período inicial de su obra) e incluso lo emplea en los títulos de sus trabajos fundamentales: *Raza y Estado* (1875) y *La lucha racial* (1883). Por raza él entiende un fenómeno sociocultural y no biológico. En su interpretación la “lucha racial” es “una lucha de unidades, grupos y comunidades sociales y étnicos heterogéneos”¹. Gumplowicz subraya por todos los medios el papel infinitamente pequeño de la heredad biológica y el rol decisivo del medio social en la determinación del comportamiento del hombre, señalando que en la actualidad no existen razas puras y que “la mezcla de razas tiene significado positivo”².

¿Quiere decir que Gumplowicz no reconoce la importancia de las diferencias raciales (en el sentido físico-antropológico) en la evolución social? A esta pregunta debemos responder negativamente. Gumplowicz cree que estas diferencias fueron decisivas en las etapas tempranas de desarrollo social. En este caso el factor racial actúa como factor de la enajenación socio-psicológica, que en el curso de la evolución social posterior se origina por otras causas.

La concepción de Gumplowicz se destaca por su carácter excepcionalmente contradictorio. Así, afirma que los problemas de la etapa inicial de desarrollo de la sociedad no son de incumbencia de la sociología y de otras ciencias sociales. Al propio tiempo, cita constantemente estos aspectos iniciales, básicos de desarrollo, siguiendo en general el evolucionismo spenceriano, que consideraba las formaciones sociales complejas como conjuntos de elementos simples.

Gumplowicz demuestra que el objeto de la sociología (a diferencia de la filosofía de la historia) no es la humanidad, sino los grupos sociales, pero al propio tiempo señala que se puede decir que la humanidad es el objeto propio, científico, de la sociología.

La principal contradicción en su teoría consiste en que, por un lado, se proclama el carácter específico de los fenómenos

¹ Gumplowicz, Ludwik. *La lutte des races*, p. 193.

² Ibíd., pp. 57-58.

sociales y la imposibilidad de reducirlos al ser individual o de la gens y, por otro lado, la invariable naturaleza humana con su incontenible propensión a satisfacer las demandas, sus ansias de poder, etc., sirve de base final para los fenómenos sociales. La afirmación de Gumplowicz de que existe una clase especial de fenómenos sociales que se diferencian de otros fenómenos de la realidad sigue siendo meramente declarativa; la naturalización de los procesos sociales lo lleva al reduccionismo bio-psíquico, contra el cual él lucha.

Gumplowicz subestima los factores internos del funcionamiento y desarrollo de los grupos sociales y por eso ve la causa de la aparición del Estado en la supeditación de unos grupos étnicos por otros, ignorando el papel de la diferenciación dentro de la gens y dentro de la tribu en este proceso.

Al considerar los conflictos y la violencia como principales factores de la vida social, Gumplowicz no presta atención a la importancia de la cohesión y la colaboración.

Las concepciones de Gumplowicz tienen mucho de común con las teorías de otro sociólogo austriaco: Gustav Ratzenhofer (1842-1904), autor de los libros *Naturaleza y fin de la política* (1893) *Estudios sociológicos* (1898) y la obra póstuma *Sociología. Doctrina positiva sobre las relaciones humanas* (1907). Ratzenhofer cree que los fenómenos y procesos fundamentales de la vida social son los siguientes: el instinto de conservación y multiplicación de los individuos, el cambio de los tipos individual y social, la lucha por la existencia, la hostilidad absoluta entre las razas, la distribución geográfica, la diferenciación racial, el dominio y la supeditación, la alternación de la individualización y la socialización de las estructuras, el cambio de los intereses, el Estado, la sociedad global¹. Ratzenhofer, al igual que Gumplowicz, se cree partidario del monismo, afirmando que en la sociedad rigen las mismas regularidades que en la naturaleza; en este aspecto, niega la contrariedad de las ciencias sobre la naturaleza y las ciencias sobre el espíritu. Según Ratzenhofer, las regularidades sociológicas se aproximan a las químicas y, especialmente, a las biológicas. La sociología es una ciencia filosófica que está llamada a ser la base para todas las ciencias sociales y la política.

Al analizar el conflicto como el principal proceso social,

¹ Ratzenhofer, Gustav. *Die Sociologische Erkénntnis, Positive Philosophie des sozialen Lebens*. Leipzig, Brockhaus, 1898, S. 244-250.

Ratzenhofer considera como lo más importante la categoría del interés. El interés es el principio fundamental que dirige los procesos sociales y que contiene la clave para su comprensión. En la interpretación de Ratzenhofer la vida social se presenta como un juego de distintos intereses. Destaca cinco principales tipos de interés: procreativos (que estimulan la reproducción), fisiológicos (relacionados con la alimentación), individuales (relacionados con el ansia de autoafirmación), sociales (familiares y de grupo) y transcentenciales (religiosos). Los intereses no son otra cosa que la comprensión de las demandas biológicas e impulsos innatos que determinan la lucha por la existencia. Los grupos sociales surgen como organizaciones de individuos para los objetivos de esta lucha. A diferencia de Gumplovicz, Ratzenhofer interpreta los procesos sociales, en fin de cuentas, como interindividuales y el grupo, como un producto de interacción entre los individuos.

Las concepciones de Ratzenhofer ejercieron influencia sobre el sociólogo norteamericano Albion Small (1854-1926). Tras Ratzenhofer, Small ve en el interés la principal unidad de la investigación sociológica: el concepto de interés, desde su punto de vista, está llamado a desempeñar en la sociología el papel que representó el concepto de átomo en la física¹. En resumidas cuentas, toda la vida social constituye “un proceso de desarrollo, adaptación y satisfacción de intereses”².

Small define de un modo bastante vago el interés como “la capacidad insatisfecha, que corresponde a la condición no realizada y encaminada a la acción que realice la condición indicada”³. Small cree que las clases más generales de intereses son las siguientes: la salud, el bienestar, la comunicación, el conocimiento, la belleza, la justicia⁴. El interés tiene dos aspectos: subjetivo —deseo— y objetivo —lo que necesita, o la “cosa deseada”—. Según Small, los fenómenos sociales en general son resultado de la interacción de tres principales factores: “1) naturaleza; 2) individuos; 3) instituciones o modos de asociación entre los individuos”⁵.

¹ Small, Albion. *General Sociology. An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer*. Chicago, The University of Chicago Press, 1905, p. 426.

² Ibíd., p. 433-434.

³ Ibíd., p. 433.

⁴ Ibíd., p. 434-435.

⁵ Ibíd., p. 552.

De todas las teorías social-darwinistas en la sociología la de Small es la que contiene el mínimo de rasgos específicos del social-darwinismo y el máximo de psicologismo, lo que se explica por la influencia de Ward. Aunque Small creía que las analogías biológicas en la ciencia social constituyan una etapa imprescindible en su historia, relacionaba el sucesivo progreso de la sociología con el tránsito de las analogías biológicas al análisis directo de los procesos sociales reales¹.

Para Small el conflicto no era un factor universal de la vida social. Lo interpretaba como una de las formas de interacción de los hombres, que dominaba principalmente en las etapas tempranas de desarrollo histórico.

Las construcciones de Small carecen de rigor conceptual: analizando un gran número de conceptos (asociación, proceso social, medio físico, medio espiritual, medio subjetivo, funciones sociales, objetivos sociales, fuerzas sociales, valores, evaluaciones), Small no trataba de confeccionar con ellos un sistema único.

En la parte metodológica de la teoría de Small cobra gran significado la indicación de que se precisa el enfoque integral de los hechos sociales, pero esta idea no fue formulada con suficiente nitidez ni la aplicaba consecuentemente². En la investigación científica Small destacaba cuatro fases: descriptiva, analítica, evaluativa y constructiva. La última fase aclara la opinión de Small acerca de la misión de la sociología. Según él, la ciencia no debe eludir las evaluaciones; al contrario, es su tarea primordial. Small cree que la sociología debe tener aplicación práctica en la “tecnología social”, o sea, en la adaptación de “los medios a los objetivos en el perfeccionamiento práctico de la sociedad”³. De ahí proviene su reformismo político, orientado a la crítica desde las posiciones liberales burguesas de las lacras más palmarias de la sociedad capitalista.

Las concepciones de Small no ejercieron una influencia más o menos sustancial sobre el desarrollo de la sociología norteamericana, pero él desempeñó un papel importante en su institucionalización.

William Graham Sumner (1840-1910), profesor de la Uni-

¹ Small, Albion. *The Meaning of Social Science*. Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1910, p. 79-80.

² Ibíd., p. 160.

³ Small, Albion. *General Sociology*, p. 15.

Ibíd., p. 34.

versidad de Yale, fue una de las figuras más destacadas de la sociología norteamericana. Los principios fundamentales de la sociología Sumner los tomó de Spencer. Dichos principios afirman, primero, el carácter automático y consecuente de la evolución social; segundo, la omnipotencia y universalidad de la selección natural y la lucha por la existencia. Ellos determinaban las posiciones de Sumner respecto a distintos —y a veces bastante concretos— problemas económicos, políticos y morales.

Partiendo de la noción del carácter consecuente y automático de la evolución social, Sumner rechazaba todos los intentos de reformar y menos aún de revolucionizar las relaciones sociales. Es muy sintomático el título de uno de sus libros: *Esfuerzo absurdo de cambiar el mundo* (1894).

Sumner se pronuncia en contra de todas las formas de regulación estatal de la vida social. Como ferviente partidario del principio de *laissez-faire*, Sumner defiende no tanto la conservación del estado de cosas anterior, como la necesidad de la espontaneidad en el desarrollo, y en ello radica la peculiaridad de su conservadurismo. “La evolución sabe lo que hace” —así se puede formular su credo.

Según Sumner, la evolución se abre camino a través de la lucha por la existencia, que es tan “natural” como la propia evolución. “La competencia no puede ser eliminada, como no puede ser eliminada la gravitación” —afirma Sumner¹. En este aspecto Sumner considera la desigualdad social como un estado natural y condición indispensable para el desarrollo de la civilización. La idea de la selección natural interviene en su interpretación como la idea acerca de la naturalidad de la selección social. Como señala Hofstadter, en las obras de Sumner vemos una nueva versión de la idea calvinista de la predestinación². La diferencia consiste sólo en que Sumner sustituye la providencia por la “evolución”, interpretada providencialmente, que asegura con necesidad férrea el triunfo de los más fuertes y la derrota de los más débiles. Sumner ve en la acumulación de la riqueza social en manos de unos pocos no un obstáculo para el progreso social, sino su condición.

¹ Sumner, William Graham. *The Challenge of Facts and Other Essays*. New Haven. Yale University Press, 1914, p. 68.

² Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*, p. 66.

Huelga subrayar que los rasgos específicos del social-darwinismo se revelaron principalmente en los ensayos de Sumner. En cuanto a sus obras sociológicas, su peso relativo fue mucho menor. La principal obra de Sumner —*Tradiciones populares* (1906)— analiza un copioso material etnográfico. Ve en las tradiciones un producto de las demandas biológicas fundamentales de los hombres. Tratando de satisfacer sus demandas, los hombres elaboran determinados métodos de actividad, que se hacen rutinarios y se convierten en tradiciones (a nivel del grupo) y costumbres (a nivel del individuo). Sumner interpreta las tradiciones populares de un modo excepcionalmente amplio, incluyendo en ellas todas las formas estandartizadas de conducta. Según él, dos grupos de factores son causas directas de las tradiciones. Primero, los intereses¹. Los hombres luchan entre sí o contra la flora y la fauna que los rodean. De este modo, las tradiciones representan cierto modo de defensa y ataque en el proceso de la lucha por la existencia. Segundo, las tradiciones son producto de cuatro motivos que Sumner considera los principales de las acciones humanas (anticipando de este modo la concepción de los cuatro deseos de William Thomas). Se trata del hambre, la pasión sexual, la ambición y el miedo. Estos motivos se basan en los intereses². Sumner subraya que las tradiciones no obedecen a la voluntad consciente del hombre: "Parecen ser producto de las fuerzas naturales a las que el hombre inconscientemente deja obrar..."³.

Los más conocidos conceptos, introducidos por Sumner, son "nosotros-grupo" ("we-group" o "in-group") y "ellos-grupo" ("they-group" o "out-group"). Las relaciones en "we-group" son de solidaridad, mientras que entre los grupos predomina la hostilidad. Esta última está relacionada con el etnocentrismo, que Sumner define como "una visión, según la cual el propio grupo le parece al hombre el centro de todo y los demás grupos se califican y se evalúan respecto a él"⁴.

En general, Sumner traza un cuadro simplificado de las relaciones entre los grupos en las sociedades "primitivas". En

¹ Sumner, William Graham. *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals.* New York, Dover Publications Inc., 1959, p. 3.

² Ibíd., p. 18.

³ Ibíd., p. 4.

⁴ Ibíd., p. 13.

realidad, en las relaciones entre las gens y las tribus existe no sólo hostilidad, sino también colaboración y ayuda mutua. El reduccionismo biológico de su concepción de la tradición no resiste la crítica: si las tradiciones fueran solamente resultado de las demandas biológicas de los hombres, sería imposible explicar la existencia y el funcionamiento durante largos períodos de costumbres nocivas desde el punto de vista biológico.

La concepción de Sumner contiene méritos indudables. Fue de los primeros en plantear el problema de los aspectos normativos de la vida social. Si desecharmos las premisas iniciales de su concepción de la tradición (la lucha por la existencia, etc.) podemos encontrar en ella varias ideas importantes acerca de los rasgos característicos de la tradición. Para la psicología social y la etnografía tienen una importancia sustancial los conceptos del etnocentrismo, “*we-group*” y “*they-group*”. Pero los aspectos positivos de su concepción se desvaloran considerablemente por sus bases social-darwinistas y por la aglomeración caótica del material etnográfico, no unificado por ningún principio metodológico. Más aún, el propio problema del método no existe para Sumner. Al evaluar el lugar de Sumner en la historia de la sociología, cabe señalar que aunque en su concepción hay tesis racionales, éstas no sólo no se relacionan con los principios fundamentales de su social-darwinismo, sino, al contrario, distan mucho de ellos.

Así pues, por muy diferentes que sean las concepciones de los social-darwinistas, adolecen invariablemente de reducciónismo, reducen las regularidades de un nivel de realidad a otro. La noción acerca de los grupos en constante lucha como una nueva versión de la concepción hobbesiana de la “guerra de todos contra todos” es tan inconsistente como la noción opuesta sobre los hombres que viven en armonía y concordia.

Los social-darwinistas repararon en los conflictos sociales, pero ignoraron el papel rector de la lucha de clases. Al no ver el nexo entre los conflictos y determinadas relaciones sociales, al atribuirlos el status de “naturalidad”, eternidad, de algo insuperable, los social-darwinistas llegan de este modo a una evaluación unilateral y tergiversada de los conflictos sociales.

* * *

A pesar de la gravedad de algunos problemas planteados, las concepciones naturalistas y biólogo-evolucionistas en la

sociología del siglo XIX fueron en un grado considerable anti-científicas y ahistóricas. En el libro *Materialismo y empirio-criticismo* Lenin demuestra la inadmisibilidad de sustituir las regularidades históricas por las leyes “eternas” de la naturaleza. Muchos sociólogos no marxistas de la primera mitad del siglo XX criticaron duramente estas concepciones, aunque desde otras posiciones. La biologización de los fenómenos sociales empezó a parecer un clamante anachronismo, y las escuelas naturalistas, el callejón sin salida en la historia del pensamiento sociológico¹. Sin embargo, gracias a los últimos logros de la genética, la ecología y la etología las discusiones se reanudaron.

En Occidente escribieron y siguen escribiendo mucho acerca de la “sociobiología” como “una nueva síntesis” de las ciencias sociales y biológicas: desde la genética molecular y demográfica hasta la psicología del comportamiento y la ergonomía². Esta “nueva síntesis” se contrapone a la síntesis anticipada y a los intentos de integración del conocimiento social y biológico en las viejas escuelas biólogo-evolucionistas. No obstante, se trata de cierta continuidad de los problemas y los métodos de plantearlos. La idea del “superorganismo” ha resurgido y ha vuelto a ser objeto de investigación. Se presta seria atención al sistema de comunicaciones en la conducta colectiva de los animales y los mecanismos análogos de la conducta en la vida social de los hombres. Tales investigaciones son necesarias y fecundas de por sí, pero de paso aparecen reincidencias de las viejas concepciones naturalistas. Por ejemplo, en los intentos de poner la evolución histórica de la sociedad humana y las formas de su organización social en dependencia de su genofondo, que determina, supuestamente, la conducta social³. Se hacen también dudosos intentos de trasladar mecánicamente las observaciones sobre la conducta de los animales al hombre, aunque estos intentos se basan en descripciones de

¹ Timasheff, Nicholas S. *Sociological Theory. Its Nature and Growth*. Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., 1955.

² Van der Berghe, Pierre L. *Man in Society. A Biosocial View*, New York, Elsevier, 1975.

Wilson, Edward O. *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1975.

³ C. D. Darlington. *The Evolution of Man and Society*. Simon and Schuster. New York, 1969.

Jacob, François. *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*. Paris. Gallimard., 1971.

las ciencias naturales y construcciones teóricas más cautelosas que antes.

A este tenor en la crítica actual del biologismo social¹ vuelven a discutirse los fundamentos filosófico-concepcionales de la interpretación biólogo-naturalista y social-histórica de los problemas del hombre, los eventuales puntos de aproximación y las divergencias entre los programas de las investigaciones sociales, programas que dimanan de dichas interpretaciones. Han crecido la actualidad y el significado teórico y práctico de este problema debido a que los últimos progresos de la biología y, en particular, de la genética, crean condiciones para investigar las múltiples formas concretas de interacción de lo biológico y lo social en el proceso de desarrollo y vida del hombre y la sociedad. En el contexto de la revolución tecnocientífica se plantea de un nuevo modo la complicadísima tarea de la conjugación óptima de la actividad científico-técnica y de producción de la sociedad con los procesos que tienen lugar en la bioesfera.

¹ Hollitscher, Walter. *Aggression in Menschenbild. Marx, Freud, Lorenz*. Wien, "Globus". 1979.

Capítulo quinto

LA SOCIOLOGIA PSICOLOGICA DE FINES DEL SIGLO XIX – COMIENZOS DEL XX

1. El psicologismo y la sociología del siglo XIX

La crisis de las teorías biólogo-naturalistas de fines del siglo XIX contribuyó a reforzar la tendencia psicológica en la sociología. Naturalmente, la idea de la reducción de lo social a lo psicológico no era nueva. Locke, Hume, los enciclopedistas franceses y los utilitaristas ingleses citaban las “leyes universales de la psicología” y las “propiedades de la naturaleza humana”. Mill, polemizando con Comte, afirmaba que todas las leyes sociales se reducen a las “leyes de la naturaleza individual humana”: “Al reunirse en la sociedad los hombres no se convierten en alguna otra substancia con diferentes propiedades... En la sociedad humana los hombres poseen las propiedades que derivan de las leyes de la naturaleza del individuo y que pueden reducirse a estas leyes”¹. Por eso la sociología como ciencia “sobre las acciones de las masas y sobre distintos fenómenos que constituyen la vida social” tiene por base la psicología².

Como hemos visto, para muchas concepciones naturalistas la biología también servía de modelo *metodológico* y nada más (la analogía orgánica, el principio de evolución, etc.), mientras que sus premisas *conceptuales* se basaban en la psicología “de la vida”. La aparición de la psicología experimental y su institucionalización como una asignatura autónoma, independiente de la filosofía y de la fisiología, elevaron sumamente su prestigio científico y contribuyeron a la expansión del psicologismo en otras ramas del saber. En la primera mitad del siglo XIX la psicología se consideraba como una simple concretización de la filosofía, pero el fundador de la psicología experimental Wil-

¹ Mill, John Stuart. *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. London, Longmans, Green, and Co., 1889, p. 573.

² Ibíd., p. 571.

helm Wundt (1832-1920) trata de cambiar esta actitud, afirmando que toda nuestra filosofía es la psicología actual.

A fines del siglo XIX se divulga ampliamente *el psicologismo* como tendencia general a la fundamentación psicológica de los conocimientos científicos y a la explicación de los fenómenos más heterogéneos. La fundamentación psicológica de la gnoseología, la lógica, la estética, la lingüística, la historia, la crítica literaria y otras asignaturas se convirtió en una moda científica. El psicologismo es el rasgo característico del “segundo positivismo” (machismo y empiriocriticismo). La sociología no eludió esta moda.

La psicología de comienzos del siglo XIX era exclusivamente la psicología del individuo y no tomaba en consideración los procesos sociales.

En el último tercio del siglo XIX la situación cambió. Por una parte, los psicólogos descubrieron que las funciones psíquicas supremas no se pueden reducir a los procesos fisiológicos, que hay que tener en cuenta los complicados factores sociales. Por otra parte, los sociólogos, a quienes no satisfacían las analogías bioorgánicas primitivas, manifestaban creciente interés por los problemas de la motivación y los mecanismos psíquicos del comportamiento social. Como resultado de la fusión de estas dos tendencias contrarias se formó lo que llamamos convencionalmente la corriente psíquica en la sociología.

Al igual que otras corrientes ideológicas de este período, la sociología psicológica no representaba un todo único. El único rasgo que la constituía como corriente es la aspiración, a veces inconsciente, de reducir lo social a lo psicológico. Pero distintos autores expresan esta aspiración de un modo distinto y el tipo de psicología a que apelan no es el mismo. De acuerdo con el carácter de los problemas planteados y las categorías explicativas, se puede destacar varias ramificaciones: el evolucionismo psicológico; el instintivismo; la “psicología de los pueblos”, íntimamente ligada a la etnografía; la psicología de grupo y, por último, el interaccionismo que convierte la interacción entre las personas en la unidad básica de la investigación sociológica.

2. El evolucionismo psicológico

La explicación psicológica de los procesos sociales no requirió la ruptura inmediata con las ideas de la escuela biólogo-

go-evolucionista. Al principio se trataba sólo de “completar” el esquema evolucionista con el estudio de los mecanismos psicológicos de desarrollo y funcionamiento de la sociedad. A propósito, los propios mecanismos se interpretaban de un modo bastante amplio y amorfo. Siguiendo a Spencer, los representantes del evolucionismo psicológico —los sociólogos norteamericanos Lester Ward (1841-1913) y Franklin Giddings (1855-1931)— veían en el desarrollo de la sociedad una parte de la evolución cósmica, en la cual cada peldaño siguiente acumula los éxitos del anterior. Sin embargo, los partidarios de la orientación biológica creían que la evolución social es continuación directa y parte de la evolución orgánica y hacían hincapié en los rasgos del automatismo en ella, mientras que los psicoevolucionistas veían en la complicación de las formas de vida social el resultado del desarrollo del principio consciente, contraponiendo a *laissez-faire* spenceriano el lema de la “evolución orientada”, o sea, de la dirección consciente de los procesos sociales.

Lester Frank Ward fue geólogo y paleobotánico; se dedicó a la sociología ya siendo un hombre maduro. Sus principales obras son: *Sociología dinámica* (1883), *Los factores psíquicos de la civilización* (1893), *Elementos de sociología* (1898), *Sociología pura* (1903), *Sociología aplicada* (1906) y *Manual de sociología*, escrito en colaboración con James Quayle Dealey (1905). En 1906 lo eligieron primer presidente de la Sociedad Sociológica Americana. Las concepciones de Ward no eran muy originales. Creía que el principio spenceriano de la evolución cósmica, aplicado a la humanidad, debía ser completado por la axiológica idea del progreso. Las instituciones sociales son resultado del desarrollo de fuerzas más bien psíquicas que vitales. “Las fuerzas sociales son las mismas fuerzas psíquicas que operan en el estado colectivo del hombre”.¹ De ahí se deduce que la base de la sociología debe ser no la biología, como afirma Spencer, sino la psicología. La sociogenia es el peldaño superior de la escalera de la evolución, la síntesis de todas las fuerzas de la naturaleza que se formaron en el curso de la génesis cósmica, biológica y antropológica. La peculiaridad cualitativa de esta realidad nueva, social consiste en la existencia del sentimiento y el objetivo, de los cuales carecían las acciones de las fuerzas

¹ Ward, Lester F. *The Psychic Factors of Civilization*. Boston, Ginn and Company, 1906, p. 123.

ciegas de la naturaleza. Estos nuevos factores transforman paulatinamente los procesos naturales, genéticos, privados de objetivo en los teleológicos (de la palabra *teleos*, fin) o, lo que es lo mismo, en los procesos sociales que tienen forma de acción intencional del hombre.

En su obra principal –*Sociología dinámica*– y en una serie de otros libros Ward desarrolla la concepción, según la cual la fuerza social primaria son los deseos y, en particular, el hambre y la sed, relacionadas con el sustentamiento de la vida del individuo, así como las necesidades sexuales que aseguran la procreación. Sobre la base de estos deseos primarios se forman los deseos más complejos: intelectuales, morales y estéticos, mediante los cuales Ward trataba de explicar el desarrollo ascendente de la sociedad, su “perfeccionamiento” (el principio del “mejoramiento”).

Además de los procesos teleológicos individuales, Ward reconoce la existencia de la “telesis colectiva”, cuyo portador es el Estado. Actualmente, cree Ward, la conciencia social no pude aún neutralizar las fuerzas nocivas para la sociedad, como, digamos, los monopolios privados, cuya actividad Ward equívoca al saqueo. Pero en el futuro la competencia y el monopolio deben ceder su sitio a la cooperación consciente. Más de una vez el democratismo pequeñoburgués y los discursos antimonopolistas de Ward provocaron el odio de los reaccionarios. Pero, en realidad, Ward no atentaba contra los pilares del capitalismo, defendiendo el principio de eliminación pacífica de la desigualdad de clases y la concordia general; sus ideas eran francamente eclécticas.

El eclecticismo caracteriza asimismo las convicciones de Giddings, fundador de la primera cátedra de sociología en los EE.UU., Universidad de Columbia en 1894. Sus obras principales son: *Principios de sociología* (1896), *Elementos de sociología* (1898), *Sociología inductiva* (1901), *Estudios sobre la teoría de la sociedad humana* (1922) y *Estudio científico de la sociedad humana* (1924).

Según Giddings, la sociología es “la ciencia que trata de concebir la sociedad en su unidad y de explicarla mediante leyes y causas cósmicas”¹. Al hablar del equilibrio de la energía, de la constancia de la fuerza como lo podía hacer Spencer,

¹ Giddings, Franklin Henry. *The Principles of Sociology. Analysis of the Phenomena of Association and of Social Organization*. London Macmillan and Co., Limited., 1924, p. 16.

Giddings precisa no obstante que la sociedad no es un simple organismo, sino *una organización* que surge en parte debido a la evolución inconsciente y en parte como resultado de “un plan consciente”¹. Según Giddings, la sociedad es un “organismo esencialmente psíquico, pero con una base física”², por eso la sociología “debe combinar las interpretaciones tanto subjetivas como objetivas”³. El propio Giddings centra su atención en el aspecto psíquico, subjetivo.

Según Giddings, el hecho social subjetivo, “originario y elemental” es la “conciencia del clan”, o sea, “el estado de conciencia en el cual cada ser, independientemente del lugar que ocupe en la naturaleza, reconoce a otro ser consciente que pertenece al mismo clan”⁴. La conciencia del clan o, como lo llama Giddings, la “razón social”, significa la unidad espiritual de los seres racionales que hace posible su interacción consciente, conservando la individualidad de cada uno. En esencia, se trata de la conciencia colectiva, de grupo, cuyo producto son la opinión pública, las tradiciones culturales, los ánimos colectivos y los valores sociales. Sin embargo, Giddings no delimita el contenido de la conciencia social y aquellos procesos y mecanismos psíquicos por medio de los cuales se realiza la interacción de los individuos.

En obras posteriores, escritas después de la Primera Guerra Mundial, Giddings revisó en parte sus posiciones iniciales. Tratando de hacer coincidirlas con el behaviorismo, popular en aquellos años, y subrayando la importancia de los métodos cuantitativos en la sociología, Giddings afirmaba que “la sociología es una ciencia estadística por su método”⁵. Eso permite a los historiadores proclamarlo como uno de los precursores del neopositivismo en la sociología norteamericana⁶. Pero, en general, la influencia de Giddings sobre la sociología norteamericana fue condicionada más bien por sus posibilidades administrativas.

¹ Ibíd., p. 420.

² Ibíd.

³ Ibíd., p. 13.

⁴ Ibíd., p. 17.

⁵ Giddings, Franklin Henry. *Studies in the Theory of Human Society*. New York, The Macmillan Co., 1926, p. 252.

⁶ Timasheff, Nicholas S. *Sociological Theory. Its Nature and Growth*. Garden City (N.Y.) Doubleday & Company, Inc., 1955, p. 138-140.

3. El instintivismo

El evolucionismo psicológico de Ward y Giddings no dejaron un rastro notorio en la historia del pensamiento sociológico. Mucho más influyente resultó ser el instintivismo. No es casual que el problema de los “instintos sociales” surgiera en el siglo XIX. La psicología del siglo XIX, construyendo la sociedad a imagen y semejanza del individuo, trataba de encontrar un determinante psíquico del fuero interno o una serie de determinantes que pudiesen explicar al mismo tiempo la conducta individual y la colectiva.

La tradición de los enciclopedistas se valía preferentemente del modelo “racional” del hombre, explicando su conducta por el interés sensato y las razones de utilidad. En cambio, los románticos subrayaban el principio emocional-instintivo, la influencia de los factores biológicos irracionales. El racionalismo de Ilustración, con su ingenuo optimismo se vio seriamente comprometido, porque el “reino de la razón” que prometía se parecía más bien a la “guerra de todos contra todos” hobbesiana. En la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX se acentúa bruscamente el irracionalismo, la tendencia a explicar la conducta humana por los impulsos inconscientes y preferentemente irracionales, trátese del “egoísmo” de Max Stirner o de “la voluntad de poder” de Friedrich Nietzsche. Parecía que la biología, al revelar los mecanismos de la actitud instintiva de los animales, proporcionaba a esta tendencia la fundamentación de las ciencias naturales. Las investigaciones experimentales de la psíquica humana demostraron también la presencia en ésta de poderosos procesos y estructuras inconscientes. Théodule Ribot inició la investigación experimental de las emociones. Los psicólogos de la escuela de Wurzburgo introdujeron en el lenguaje científico el concepto de planteamiento: el estado de conciencia indeterminado y que casi no se deja analizar, pero regula la selección y la dinámica de las operaciones intelectuales y las impresiones. Las investigaciones de los estados hipnóticos y de la psicopatología también planteaban ante los científicos el problema de lo inconsciente.

Todo ello contribuyó a que a fines del siglo XIX también los fenómenos sociales se interpretasen con frecuencia en los términos de los “instintos”, “aspiraciones” e “impulsos” irreflexivos o incluso no conscientes en principio. En este contexto el concepto de “instinto” se empleaba en el amplio sentido ha-

bitual, designando tanto las necesidades biológicas del organismo como los programas hereditarios de la conducta o simplemente los deseos. A la par que los instintos biológicos del individuo se habla también de los instintos "sociales", de grupo. Por ejemplo, Giddings recomendaba analizar su concepción de la conciencia del clan como una forma desarrollada de la teoría del instinto.

William McDougall (1871-1938), psicólogo inglés que desde 1921 trabajó en los EE.UU., autor de *Contribución a la psicología social* (1908), libro que alcanzó popularidad, fue el mayor exponente del instintivismo. Según McDougall, la "psicología del instinto" debía convertirse en la base teórica de todas las ciencias sociales. Por instinto McDougall comprende la predisposición psicofísica innata o natural que obliga al individuo a percibir o fijar su atención en determinados objetos, experimentando al propio tiempo una excitación emocional específica y actuar respecto a estos objetos de un modo determinado o, por lo menos, experimentar el impulso hacia tal acto. Según McDougall, a cada instinto primario le corresponde una emoción determinada que, al igual que el propio instinto, es sencilla e indivisible. Así, al instinto de la fuga le corresponde la emoción del miedo; al instinto de la curiosidad, la emoción del asombro; al instinto de la agresión, la emoción de la ira; al instinto paternal, la emoción de la ternura, etc.

Al extender su teoría a la sociedad, McDougall justifica cada fenómeno social por determinado instinto o grupo de instintos. Así, explica las guerras por la propensión de los hombres a la agresión, y la acumulación de la riqueza social, por la inclinación a la codicia y la avaricia. La religión se basa en la combinación de los instintos de la curiosidad, la humillación de sí mismo y la evasión en combinación con las reacciones emocionales, propias del instinto paternal. McDougall atribuía gran importancia social al instinto gregal que mantiene a los hombres en grupos y en el que se basa la mayoría de las instituciones de la sociedad. La manifestación directa del instinto gregal son la creciente urbanización, el carácter colectivo del ocio, las reuniones masivas, etc.

El éxito del libro de McDougall, que fue reeditado muchas veces, contribuyó a que aparecieran numerosos seguidores. El cirujano inglés Wilfred Trotter (1872-1939) alcanza fama con un libro donde afirma que todos los fenómenos sociales se expli-

can en fin de cuentas por “los instintos gregales”¹. Graham Wallas, socialista fabiano inglés (1858-1932), extiende el análisis psicológico a la esfera de la política², prestando una atención especial al instinto de la lealtad, que debe asegurar el funcionamiento del poder estatal. El psiquiatra austriaco Sigmund Freud (1856-1939) cree que el instinto sexual –libido– es el factor determinante universal de la conducta humana. Al profundizar en el estudio de las neurosis y los conflictos internos de la psique individual, posteriormente Freud, a partir de la obra *Totem y tabú* (1913), extiende su teoría asimismo a la historia de la cultura. Más tarde, basándose en las experiencias de la Primera Guerra Mundial, Freud habla ya de la lucha de dos principios de la psique humana: Eros como instinto de la vida y Tanato como inclinación inconsciente a la muerte.

El instintivismo ejerció determinada influencia sobre la ciencia del ser humano, ya que fijó la atención en los componentes no conscientiados de la psique, así como con su polémica con el behaviorismo. Sin embargo, su propia base teórica era más que frágil. El instintivismo sustituye las regularidades sociohistóricas por las individual-psicológicas y trata de proporcionar a estas últimas una fundamentación biológica. No sólo el contenido, sino también el número de los “instintos básicos” varía de un autor a otro. McDougall habló primamente de 11, luego de 14 y, por último de 18 instintos principales, que posteriormente, bajo la influencia de la crítica de los behavioristas, empezó a llamar “inclinaciones”. William James decía que había 38 instintos, pero Freud los redujo a dos. Cuando en 1924 Lister Bernard³ analizó el significado de este término en la literatura, contó ya 15.789 instintos aislados que se agrandaban formando 6.131 instintos de “esencia” independiente. Con el nombre de “instintos” figuran asimismo los planteamientos, las costumbres, las necesidades, las afecciones y los procesos psíquicos.

No es casual que a medida que se desarrollan la sociología y la psicología, la influencia de las teorías instintivistas tienda a

¹ Trotter, Wilfred. *Instincts of the Herd in Peace and War*. New York, The Macmillan Company, 1947.

² Wallas, Graham. *Human Nature in Politics*. London, Constable and Company, Limited. 1910.

³ Bernard, Lister L. *Instinct. A Study in Social Psychology*. New York, Holt, 1924.

desaparecer, con la única excepción del freudismo, pero la influencia de este último sobre la sociología corresponde al período más posterior y por eso no lo vamos a analizar aquí.

4. “La psicología de los pueblos”

Todas las teorías mencionadas buscaban la “célula” básica de la conducta social en la psique del *individuo* y en este sentido eran subjetivas e idealistas. Pero en la ciencia decimonónica existía asimismo una interpretación objetiva idealista de la conciencia social, que tenía su origen ideológico en la teoría hegeliana del “espíritu objetivo” y la concepción del “espíritu popular” de los románticos alemanes. Dichas concepciones se basaban no tanto en la psicología como en la historia de la lengua y la literatura, especialmente del folklore que demostraban convincentemente la presencia en el desarrollo de la cultura de ciertos elementos y estructuras estables y reiterativos de carácter supraindividual. ¿Cuál es la naturaleza de este “espíritu popular” o del “carácter nacional”? Los románticos lo interpretaban en el sentido objetivo-idealista, substancial, como una peculiar realidad espiritual. Pero paulatinamente este concepto adquiere otro contenido, naturalista.

Al sintetizar los datos de la lingüística y la etnografía con la teoría psicológica de Johann Friedrich Herbart, los sabios alemanes Moritz Lazarus (1824-1903) y Heymann Steinthal (1823-1899) proclamaron en 1860 la aparición de una nueva asignatura: “la psicología de los pueblos”. Según Steinthal, gracias a la unidad de su origen y el habitat, todos los individuos de un pueblo llevan el sello de la peculiar naturaleza del pueblo en su cuerpo y alma; a propósito, la influencia de lo corporal sobre el alma despierta ciertas inclinaciones, tendencias, predisposiciones, cualidades del espíritu, iguales para todos los individuos; debido a ello todos los individuos poseen el mismo espíritu popular. Steinthal comprende por espíritu popular la semejanza psíquica de los individuos pertenecientes a una nación determinada y, al propio tiempo, su autoconciencia; el contenido del espíritu popular se descubre a la hora de analizar el idioma, estudiar los mitos, la moral y la cultura en el marco de la psicología histórica de los pueblos y la etnología psicológica.

Aunque Steinthal y Lazarus no podían cumplir este progra-

ma, su idea fue apoyada y desarrollada por Wilhelm Wundt. Según este último, la psicología fisiológica no abarca el contenido real de la conciencia madura. Los supremos procesos psíquicos y, ante todo el pensamiento, son resultado del desarrollo histórico de la comunidad humana y por eso deben ser objeto de estudio de una ciencia aparte. Wundt está en contra de la analogía directa de la conciencia individual y popular como la hacían sus antecesores. Al igual que la conciencia del individuo no se limita a los elementos de partida de las sensaciones y emociones, sino es su síntesis creadora, la conciencia del pueblo representa la síntesis creadora de las conciencias individuales, cuyo resultado es una nueva realidad que se descubre en los productos de la actividad suprapersonal: idioma, mitos y moral. Wundt dedicó los últimos 20 años de su vida a su investigación; fruto de este trabajo fueron los diez volúmenes de *Psicología de los pueblos*.

Al igual que sus antecesores, Wundt no pudo realizar sus planteamientos programáticos. El material histórico-cultural y etnográfico no cabía en los simples esquemas psicológicos, tanto más porque Wundt, tratando de demostrar el carácter universal de las leyes de la psicología fisiológica, a cada paso intentaba supeditarles la realidad supraindividual del alma del pueblo. En uno de sus trabajos Wundt escribió que “desde un principio está excluido que en la psicología popular aparecieran cualesquiera leyes universales que no figuraran por entero en las leyes de la conciencia individual”¹. Wundt analizaba ciertas formas de conciencia social como fenómenos “psicológicos” y no “sociológicos”. Así, descubre las leyes del idioma por analogía con las leyes de la asociación de las representaciones, los mitos como resultado de la elaboración de las representaciones por las emociones, y la moral, como consecuencia de la incorporación de la voluntad a los elementos primarios de la conciencia.

Psicología de los pueblos fue uno de los primeros intentos de conceptualizar y emprender una indagación concreta de la interacción de la cultura y la conciencia individual. Fue valioso en primer término el propio planteamiento orientado a la aproximación de las investigaciones psicológicas, etnográficas, lingüísticas, histórico-filológicas y antropológicas. No es casual

¹ Wundt, Wilhelm: *Logik der Geisteswissenschaften*. In: *Logik*. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1908, Bd. III, S. 227.

que en *Psicología de los pueblos* tengan su origen la psicología histórica, la antropología cultural, la etnopsicología y hasta la socio y psicolingüística. Pero precisamente en la sociología la influencia de este libro fue mínima. El problema teórico de la correlación de la cultura y la conciencia individual quedó sin resolver en principio en este libro, y el material descriptivo con demasiada frecuencia no tenía nada que ver con las concepciones explicativas.

5. La psicología de grupo y la teoría de la imitación

A fines del siglo XIX se hace cada vez más evidente que ni la psicología del individuo ni el “espíritu popular” abstracto son capaces de proporcionar la clave para la comprensión de los fenómenos sociales. De ahí proviene el creciente interés por el estudio directo de los fenómenos de la conducta masiva, de grupo y de aquellos mecanismos psicológicos y sociales que hacen posible *transmitir* las normas y creencias sociales y *adaptar* los individuos unos a otros.

El interés de los sociólogos por la psicología de las masas tenía su origen ideológico. Las clases gobernantes, atemorizadas por los pronunciamientos revolucionarios de los trabajadores en 1789, 1830 y 1848, veían en las masas populares una temible fuerza destructora. Ya los románticos tradicionalistas de comienzos del siglo XIX escribían que el “carácter masivo” de la sociedad tiene como consecuencia la destrucción de la personalidad creadora y de la cultura. Los levantamientos del proletariado parisino en 1848 y 1871 reforzaron aún más estos ánimos. En la segunda mitad del siglo XIX la idea del carácter irracional de las masas estaba muy divulgada, tanto en la filosofía positivista (Taine, especialmente su interpretación de la Revolución francesa) como en la antipositivista (Nietzsche). El criminólogo italiano S. Sighele (1868-1913), en sus libros *La multitud criminal* (1891) y *La psicología sectaria* (1895) proporcionó a esta idea una base psicológica seudocientífica. El hombre, escribía, es cruel y criminal por su naturaleza. El debilitamiento del autocontrol racional, inevitable en la multitud, desenfrena estos instintos, aumenta la sugestibilidad del individuo y su receptibilidad de cualquier mal.

En la cota del siglo XX *Psicología de la multitud* (1895), *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894)

y otros libros de Gustavo Lebon (1841-1931), publicista francés y médico, gozaban de gran popularidad. Según Lebon, la sociedad europea entra en un nuevo período de su desarrollo —en la “era de la multitud”— cuando el principio racional crítico, concentrado en el individuo, se ve aplastado por la conciencia masiva irracional. La “multitud” o la “masa” es un grupo de personas reunidas en un mismo lugar que experimentan los mismos sentimientos y están dispuestas a seguir a su líder a cualquier parte. Ninguna fuerza racional es capaz de dominar la desenfrenada naturaleza de la conciencia masiva. Lebon subraya que el curso de pensamiento de cada individuo en la multitud se ve gobernado por ánimos comunes. Cuanto más tiempo permanezca el hombre en la multitud, tanto más débil será su sentido de la realidad y tanto más fácil se someterá a la influencia del líder. Entre los líderes vemos con frecuencia a personas de evidentes desviaciones psíquicas. Desde estas posiciones Lebon censuraba duramente todo el movimiento revolucionario y, especialmente, el socialismo. “El conocimiento de la psicología de la multitud constituye el recurso del estadista que quiere no gobernar a la multitud —cosa muy difícil hoy día—, pero por lo menos no ser completamente gobernado por ella”¹.

Los problemas teóricos, planteados por Lebon —el del anonimato, el del contagio psíquico y de la sugestibilidad del “hombre de la multitud”— dieron impulso a serias investigaciones sociopsicológicas. Sin embargo, la teoría de Lebon en general era reaccionaria e insostenible desde el punto de vista científico. Ante todo se trata de la errónea identificación de la masa popular y la “multitud” irracional. La “multitud ideal” de Lebon, o sea, la aglomeración completamente casual y amorfa de individuos, se encuentra en la práctica muy rara vez; en todo caso, como una fuerza social importante y no como agolpamiento de curiosos en la calle; se puede decir que es la forma inicial, la más inferior y primaria de la comunidad sociopsicológica. Los psicólogos sociales modernos señalan otros varios errores de la concepción de Lebon: la excepcional indeterminación de los conceptos iniciales; la oposición infundamentada de la multitud irracional a la imagen idealizada del individuo racional; la sustitución de los términos, debido a la cual la observación de la

¹ Lebon, Gustavo. *Psychologie des foules*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1918, p. 7.

actitud de la pandilla criminal se extrapolaba a formas cualitativamente diferentes del comportamiento de grupo; el postulado arbitrario sobre el “alma colectiva”; el carácter no sistemático de las demostraciones que sirven más bien de ilustraciones de una tesis apriorística, etc.¹

La psicología de grupo de fines del siglo XIX-comienzos del XX no se agotaba con los esquemas especulativos de este tipo. Se investiga no sólo la “multitud” amorfa, sino también grupos humanos concretos, las diadas y triadas, así como los propios procesos de la actuación interpersonal como, por ejemplo, el contagio psíquico, la sugestibilidad y la imitación.

Esta orientación se inspiraba en fuentes bastante heterogéneas, incluyendo las investigaciones experimentales de la hipnosis, la observación de la actitud imitativa de los niños, las investigaciones etnológicas y las observaciones de fenómenos de la psicología masiva como la moda o el pánico. Las primeras investigaciones de este tipo carecían de rigurosidad metodológica y conceptual. Unos autores (Nikolái Mijailovski) se inclinaban a creer que el contagio psíquico es el proceso fundamental que asegura la uniformidad de la conducta social de los hombres y su agrupación; otros (Vladímir Béjterev, Gustavo Lebon) reservan este papel a la sugestibilidad; los terceros (Gabriel Tarde, James Baldwin) lo explican por la imitación. La correlación de estos procesos se determinaba también de un modo distinto. A. Vigouroux y P. Juquelier² creían que el contagio psíquico es una de las formas de imitación, mientras que Lebon, al contrario, veía en la imitación un caso particular del contagio psíquico. Sin embargo, en todos los casos los procesos de grupo, a los cuales se adjudicaba un status metodológico y ontológico específico, eran objeto de las investigaciones.

Gabriel de Tarde (1843-1904), jurista y sociólogo francés, autor de los libros *Criminalidad comparada* (1886), *Las leyes de la imitación* (1890), *Lógica social* (1895), *Las leyes sociales* (1898), *Estudios de sociología social* (1898), *La opinión y la gente* (1901) y *Psicología económica* (1902), fue el máximo

¹ *Collective Behavior: Crowds and Social Movements*. Stanly Milgram. Harvard University; Hans Toch, Harvard University. In: *The Handbook of Social Psychology*. Ed. by Gardner Lindzey and Elliot Aronson. Volume 4. Addison-Wesley Publishing Company. Reading, Massachusetts 1969, p. 507-611.

² A. Vigouroux et P. Juquelier. *La contagion mentale*, Paris. O. Doin, 1905.

exponente de esta escuela. Además de los filósofos y sociólogos, entre los cuales podemos mencionar a Montesquieu, Comte, Spencer, Mill y Cournot, ejerció una influencia notoria sobre sus convicciones la escuela criminalística italiana (Cesare Lombroso, Raffaele Garofalo, Enrico Ferri y otros). Pero en contraposición a los criminalistas italianos que deducían la delincuencia de las condiciones raciales y geográficas, Tarde artibuye decisiva importancia a sus factores sociales y psicológicos.

A lo largo de muchos años Tarde sostuvo una exasperada polémica con Emile Durkheim, su contemporáneo más joven y rival intelectual. Ambos pensadores se formaron en la polémica con las teorías bioorgánicas y el utilitarismo, ambos concedían gran importancia a los datos etnográficos y al método comparativo, ambos se interesaban por la naturaleza de las normas sociales, viendo en ellas la fuerza que integra la sociedad. Pero tras esta semejanza se oculta una profunda diferencia. Para Durkheim la sociedad es el sistema social *sui generis*, cuyo producto es el individuo.

En cambio, Tarde intervenía desde las posiciones del nominalismo, para él la sociedad es solamente el producto de la interacción de los individuos. Creía inútiles cualesquiera analogías entre la sociedad y el organismo biológico o el conglomerado mecánico. Según él, la conciencia es un postulado de la mecánica. Tarde rechaza asimismo el modelo evolucionista de la sociedad. Según Tarde, la desgracia de la sociología consiste en que confunde las "leyes de la sociedad" y las "leyes de la historia"; mientras que las primeras son las leyes de la *reproducción* de los fenómenos, las segundas son las leyes de su *desarrollo*. Constituyen dos tipos distintos de leyes y cabe decir que las segundas son mucho más complicadas y pueden ser formuladas solamente basándose en las primeras.

De ahí, el cambio del enfoque evolucionista por el analítico. La sociología es "simplemente la psicología colectiva"¹, que debe responder a dos preguntas: "1) ¿En qué consiste la causa de los inventos, las iniciativas acertadas, las *adaptaciones* sociales, análogas a las adaptaciones biológicas y no menos oscuras en su origen? 2) ¿Por qué precisamente fueron imitadas unas iniciativas y no otras? ¿Por qué estos modelos tuvieron preferencia entre muchos otros que no encontraron imitadores?

¹ Tarde Gabriel. *On Communication and Social Influence*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1969, p. 73.

En otras palabras, ¿qué son las leyes de la imitación?¹

Tarde rechaza consecuentemente todos los intentos de postular la existencia de esencias espirituales independientes del tipo de la “conciencia de grupo” o el “alma de la multitud”, conceptuando semejantes doctrinas como vestigios del misticismo. Pero tampoco puede asentar la sociología sobre los principios de la psicología individualista. Si los distintos “yo” fuesen completamente heterogéneos y no tuviesen nada que ver unos con otros, ¿cómo podrían comunicarse? ¿Cómo podría surgir en este caso la comunidad, la conciencia de “nosotros”? “La psicología colectiva, *intermental*, o sea, la sociología es posible sólo porque la psicología individual, *intramental* incluye elementos que pueden ser transmitidos y comunicados de una conciencia a otra. Dichos elementos a pesar del abismo insalvable entre los individuos, pueden juntarse y fundirse, formando las verdaderas fuerzas y estructuras sociales, un torrente de opiniones o impulsos masivos, las tradiciones o costumbres nacionales”².

Según Tarde, la relación social elemental es la transmisión o el intento de transmitir una creencia o un deseo. El modelo más simple de ello es el sueño hipnótico. “La sociedad es la imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo”³.

Cualquier innovación, cree Tarde, es producto de la creación individual. La única fuente de esta última es el acto creador de la imaginación de una personalidad de talento. La exitosa adaptación de la innovación provoca una ola de repeticiones que adoptan la forma de “imitación”. Tarde pinta esquemáticamente el proceso de divulgación de las innovaciones mediante la imitación en forma de círculos concéntricos. El círculo de la imitación tiende a ampliarse sin límite hasta que choque contra la ola en dirección opuesta que parte de otro centro. Los torrentes opuestos de la imitación emprenden la lucha, la repetición se ve sustituida por la oposición y empieza el “duelo lógico” de las imitaciones. Un caso particular de ello pueden ser cualesquiera conflictos, desde la disputa teórica hasta la guerra. Los duelos lógicos pueden tener distinto desenlace, pero, de todas formas, la oposición se ve sustituida por la nueva adapta-

¹ Ibíd., p. 104.

² Ibíd., p. 95.

³ Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*. Paris, Félix Alcan, Editeur. 1890, p. 97.

ción y todo el ciclo de procesos sociales se renueva.

Tarde divide en lógicas y extralógicas las leyes generales de la sociología que abarcan los tres procesos básicos sociales (adaptación, repetición y oposición). Las leyes lógicas explican por qué unas innovaciones se divultan y otras, no; hasta qué punto se siente la necesidad de la innovación dada; es compatible con los conocimientos y noción ya existentes (unión lógica) o entra en conflicto con ellos (duelo lógico). Las leyes extralógicas muestran cómo se desarrolla el proceso de imitación: por ejemplo, que va del centro a la periferia, de formas superiores a inferiores, de los objetivos a los medios, etc.

Aunque Tarde formuló su teoría como deductiva, atribuía gran importancia a los métodos empíricos de investigación. Según él, la sociología cuenta con dos métodos principales: arqueológico y estadístico. El método arqueológico (es fácil reconocer en él la descripción del método histórico) se basa en el análisis de los documentos históricos y sirve para estudiar los períodos y áreas de divulgación de las innovaciones y modelos concretos. El método estadístico se emplea para acumular información acerca de los procesos corrientes de imitación mediante el cálculo de los actos semejantes de imitación y la confección de las curvas de la propagación de los torrentes imitativos. El análisis de las estadísticas de los suicidios, crímenes, transporte por ferrocarril y comercio permite encontrar la expresión cuantitativa de la fuerza imitadora de la innovación, precisar las consecuencias favorables y desfavorables de su divulgación y, en fin de cuentas, poner bajo control los procesos sociales (imitativos) espontáneos. Tarde veía en la amplia aplicación de "número y medida" al estudio de la sociedad la principal vía del desarrollo de la sociología. Las investigaciones sociales estadísticas de Tarde –en particular, sobre los problemas de la delincuencia– gozaban de gran prestigio entre sus contemporáneos.

La opinión pública y la "psicología de la multitud" fueron una importantísima esfera, a cuyo estudio Tarde aplicó sus postulados teóricos. En cuanto al círculo de ideas y conceptos el libro de Tarde *La opinión y la gente* recuerda a Lebon, pero Tarde critica el concepto de "espíritu colectivo" substancial que existe fuera o por encima de la conciencia de los individuos. Tampoco está de acuerdo con la afirmación de que el siglo XX es la "época de la multitud". Según Tarde, es más bien el siglo del público o de los públicos, que es otra cosa.

Tarde, al igual que sus antecesores, subraya en la descripción de la “multitud” y las “sectas criminales” la irracionalidad, el carácter imitativo, la necesidad del liderazgo. Pero presta gran atención a otro problema: al proceso de diferenciación de la opinión pública y la formación sobre esta base del público. A diferencia de la multitud, cuya unidad psíquica se debe en primer término al contacto físico, el público representa “un colectivo puramente espiritual, en que los individuos están distanciados físicamente y, al propio tiempo, están unidos espiritualmente unos a otros. Es una comunidad no tanto emocional como intelectual, que se basa en la comunidad de opiniones: en nuestros tiempos, la opinión es al público lo que el alma es al cuerpo”¹.

Al abordar el problema de modo analítico y, al propio tiempo, históricamente, Tarde sigue las etapas de la formación del público, considerándolo producto de la nueva época. La prehistoria del público se remonta a los salones y clubes dieciochescos, pero su verdadera historia empieza con la aparición de los periódicos. En la multitud la personalidad se nivela, mientras que en el público obtiene la posibilidad de autorrealizarse. Por eso el perfeccionamiento de los medios de comunicación contribuye asimismo a la complicación y el enriquecimiento de la personalidad; con mayor razón porque en la sociedad existen no un tipo, sino varios de público.

Tarde, no limitándose a estas reflexiones generales, brinda un análisis psicológico bastante sutil de distintas formas de comunicaciones masivas y de contacto interpersonal, en particular, de la conversación. Las observaciones de Tarde anticiparon en muchos aspectos el desarrollo de la teoría de las comunicaciones masivas y de la psicología de la comunicación. Al evaluar la obra de Tarde en general, cabe decir que contribuyó a plantear e investigar muchos importantes problemas. Junto con Georg Simmel, Tarde centró las investigaciones científicas en el problema de la actuación interpersonal y sus mecanismos sociales y psicológicos. Tarde goza de merecida fama por ser uno de los fundadores de la psicología social como ciencia. Para la historia de la sociología tienen gran importancia asimismo el enfoque analítico, fundamentado por Tarde, la crítica del evolucionismo, el interés por los problemas de la ecología y la

¹ Tarde, Gabriel. *L'Opinion et la foule*. Paris. Félix Alcan, Editeur. 1910, p. 2, 63.

técnica. En Francia la influencia directa de Tarde fue relativamente pequeña, pero sus ideas encontraron amplio reconocimiento en los EE.UU. James Mark Baldwin, quien independientemente de Tarde, partiendo de los datos de la psicología genética, llegó prácticamente a las mismas conclusiones, llamó a Tarde uno de los autores contemporáneos más prestigiosos y destacados en la sociología y la psicología social. Franz Boas (1858-1942), jefe de la corriente cultural-histórica en la antropología norteamericana, estimaba que *Las leyes de la imitación* es un libro magnífico. Las concepciones de Edward Ross, uno de los principales psicosociólogos de los EE.UU., se formaron en considerable medida bajo la influencia de Tarde.

No obstante, en fin de cuentas, la reducción de la sociología a la “psicología intermental” lleva a un callejón sin salida, ya que del campo visual del investigador se excluye en este caso la estructura macrosocial, en el marco y bajo la influencia de la cual se forman las relaciones interpersonales. Aunque Tarde en su clasificación de los inventos e innovaciones presta gran atención a la técnica, con frecuencia en sus obras las relaciones materiales se diluyen en las espirituales.

Al limitar el proceso social al marco de la interacción psíquica, Tarde no puede eludir el círculo lógico en su interpretación. Deducen la psicología y la conducta del individuo de la imitación de los modelos-innovaciones externos, y éstos, a su vez, los considera como producto de la actividad creadora de los individuos. Y no estudia *sociológicamente* el origen de los modelos de imitación. Su fuente es el acto creador de la imaginación del individuo, y las causas de su aparición “residen esencialmente en la lógica individual”¹.

Un idealismo tan acusado chocó hasta a N. Mijailovski, representante de la “sociología subjetiva”, quien escribió no sin ironía que “los aspectos que preparan la aguda manifestación del contagio moral, para Tarde se reducen al contagio moral, pero lento y silencioso que se expresa en la propaganda y la asimilación de nuevas ideas. Los acontecimientos que se asocian a los nombres de Lutero y Münzer ocuparon su lugar en la historia no porque el yugo del régimen feudal-católico se hizo insopportable, sino porque se divulgaron las ideas de Lutero”².

¹ Tarde, Gabriel. *Les lois de l'imitation*, p. 415.

² Mijailovski, N. *Héroes y multitud*. O.C., San-Petersburgo, 1907, t. II, pp. 434-435.

El contenido *psicológico* de la "teoría de la imitación" fue sometido a una severa crítica. Ya Wundt fijó la atención en la vaguedad de este concepto que con frecuencia representa una descripción psicológica vulgar del proceso asociativo, que se diferencia de la imitación en el sentido exacto de la palabra. Durkheim señaló que "no se puede designar con el mismo nombre el proceso en virtud del cual un determinado grupo de hombres forja el sentimiento colectivo, y el proceso del cual resulta nuestra adhesión a las reglas comunes o tradicionales de la conducta y, por último, el proceso que obliga a las ovejas de Panurgo a meterse en el agua, porque lo ha hecho una de ellas. Una cosa es sentir en común, inclinarse ante la autoridad de la opinión y otra cosa es repetir automáticamente lo que hacen los demás"¹.

Muchas "leyes" formuladas por Tarde también son problemáticas. La tesis de que la imitación va "de adentro hacia afuera" está relacionada con la teoría que deduce el acto de conducta del motivo consciente. Sin embargo, con frecuencia la imitación o la asimilación del nuevo modelo empieza precisamente por rasgos superficiales, externos, y sólo después la conciencia se adapta a la forma expresiva ya existente. La "ley" según la cual la imitación siempre se produce "de arriba abajo", de las clases gobernantes a las oprimidas, aunque confirmada por muchos hechos, tampoco es universal, ya que descansa sobre la idea de la inmutabilidad del sistema estratificado de la sociedad; es sabido que muchas innovaciones en la esfera de la cultura surgieron precisamente entre los oprimidos y luego fueron asimiladas por las clases dominantes (baste recordar el cristianismo).

La teoría de la imitación traspasa el marco de los procesos intrapsíquicos, convirtiendo en objeto y unidad de la investigación sociológica no el individuo aislado, sino el proceso de la actuación interpersonal. Pero, como acabamos de ver, interpreta esta interacción de un modo más externo y mecánico.

6. El nacimiento del interaccionismo

La orientación interaccionista, que apareció en los EE.UU., fue un intento de vencer esta debilidad mediante la unión del

¹ Durkheim, Émile. *Le suicide. Etude de sociologie*. Paris, Félix Alcan, Editeur. 1897, p. 114-115.

psicologismo con el organicismo. Centra su atención en el proceso de *interacción* de los individuos (de ahí proviene su nombre). Por personalidad, que interviene como sujeto de esta interacción, se comprende no un individuo abstracto, sino un ser social que pertenece a determinados grupos sociales y cumple cierto rol social. La contraposición del individuo y la sociedad cede el sitio a la idea de su compenetración.

Por supuesto, filosóficamente esta idea no era nueva. En la psicología su primera realización fue la teoría de William James (1842-1910). James define el contenido del empírico Yo de la personalidad como “el resultado general de lo que el hombre puede llamar suyo”¹, distinguiendo en él tres elementos: 1) “Yo material”, que incluye el cuerpo, la ropa, la familia y la propiedad; 2) “Yo social”, o sea, el reconocimiento de que goza el individuo por parte de los que lo rodean; como nuestro medio es heterogéneo, podemos decir que el hombre posee tantos “Yos sociales” distintos cuantos grupos distintos de hombres, cuya opinión respeta, existan; 3) “Yo espiritual”, o sea, el conjunto de sus aptitudes psíquicas e inclinaciones.

Fue muy fructífera la introducción de los aspectos sociales en la estructura de la personalidad y su autoconciencia. El siguiente paso en esta dirección lo dio James Mark Baldwin (1861-1934), uno de los fundadores de la psicología genética moderna y autor de los libros *Desarrollo mental del niño y de la raza* (1895) y *La interpretación social y ética en el desarrollo mental* (1897).

Los principios generales de Baldwin se aproximan mucho a la teoría de Tarde, pero el sociólogo Tarde va de los procesos de grupo a la personalidad, mientras que el psicólogo Baldwin va de la personalidad a la sociedad. Desde el punto de vista de la psicología, escribió Baldwin, la organización social coincide con la organización de la personalidad humana y su autoconciencia. Según él, la estructura de la personalidad y de su autoconciencia no sólo “refleja” la organización de la sociedad, sino es idéntica.

Charles Horton Cooley (1864-1929), profesor de la Universidad de Michigan, estudió el aspecto sociológico de este problema. Cooley decía que su enfoque es “orgánico”, pero no en el sentido del organicismo biológico, sino porque partía del

¹ James, William. *The Principles of Psychology*. Vol. I. New York. Henry Holt and Company. 1893, p. 291-305.

reconocimiento de la unidad primaria de la personalidad y la sociedad. “La visión orgánica acentúa simultáneamente la unidad de un todo único y el peculiar valor del individuo y explica lo uno a través de lo otro”¹. Es inútil analizar por separado la conciencia social del grupo y la conciencia del individuo, al igual que no se puede contraponer la música de la orquesta a la de instrumentos musicales aislados. La “personalidad” y la “sociedad” no son dos esencias distintas, sino aspectos distintos de estudio del proceso vivo de la interacción humana que se puede examinar del lado de la personalidad, su autoconciencia, la dinámica del Yo social, o del lado de las instituciones sociales y los tipos fijos de la comunicación.

Cooley rechazaba de igual modo los extremos “nominalistas” y “realistas”. “¿Se puede decir que la sociedad es algo más que una suma de individuos? En cierto sentido, sí. Existe la organización del proceso vital en un todo social único que no vemos en individuos aislados. El intento de estudiarlos por separado y luego sumarlos para comprender la sociedad en general nos llevará inevitablemente a un atolladero. Es el ‘individualismo’ en el peor sentido de la palabra”².

Cooley dedicó su primer libro *La natura humana y el orden social* (1902) al estudio del aspecto individual, personal del “proceso social vivo”. En el segundo libro –*Organización social* (1909)– Cooley analizaba la sociedad desde el punto de vista de un todo social único. Su subtítulo –*A study of larger mind*– indica que en el libro se centra la atención en la conciencia social, que no se puede reducir a la conciencia del individuo. Pero el principio del enfoque es el mismo..

Cooley contrapone su interpretación de la naturaleza humana a las instintivistas y mecanicistas. Según él, no se puede adjudicar a los instintos el significado de los motivos universales de la conducta social. Numerosos hechos de la vida social demuestran el carácter variable de los motivos de la conducta humana, la ausencia de una ley única que dirija sus actos. La naturaleza humana es plástica y dinámica; se la puede obligar a trabajar prácticamente en cualquier dirección, si se interpretan correctamente sus leyes.

La interpretación de la personalidad mediante el principio

¹ Cooley, Charles Horton. *Human Nature and the Social Order*. New York, Schocken Books, 1964, p. 36.

² Ibíd., p. 48.

de la “imitación” es igualmente insatisfactoria. Para el niño es tan difícil repetir algo, por ejemplo, la palabra después del adulto, como para el adulto aprender una pieza musical bastante complicada. Además, en el primer año de su vida los adultos lo imitan mucho más que él a ellos.

Cooley estima un rasgo del ser verdaderamente social la capacidad de destacarse del grupo, tener conciencia de su Yo, de su personalidad. Pero una condición indispensable de desarrollo de la autoconciencia es la comunicación con otras personas y la asimilación de sus opiniones acerca de sí mismo. “No existe el sentido Yo... sin el sentido correspondiente de Nosotros o El o Ellos”¹. Según Cooley, el acto consciente es siempre un acto social. Y actuar socialmente significa conformar sus actos con la representación de su Yo que tienen otras personas. “Como seres sociales tenemos ojos, vueltos hacia nuestro propio reflejo, pero no estamos seguros de que el agua en que nos miramos esté tranquila”². Nuestro Yo se forma a través de la suma de impresiones que, como nos parece, producimos sobre quienes nos rodean. Según la concepción del “Yo especular” de Cooley, el Yo humano incluye, primero, la representación de “cómo me parezco a otra persona”; segundo, la representación de “cómo este otro evalúa mi imagen”; tercero, el sentimiento específico que se debe a ello como, por ejemplo, el orgullo o la humillación.

Cada acto de conciencia social es, según Cooley, al propio tiempo, un acto de autoconciencia. La sociedad se abre ante el individuo en forma de aspectos sociales de su propia personalidad. Pero la conciencia social del individuo no coincide con la de toda la sociedad. Esta última traspasa el marco del mundo interno del hombre. Es una conciencia más amplia (*larger mind*), que Cooley denomina con el término de “conciencia pública” (*public mind*) en contraposición a la conciencia individual. “La unidad de la conciencia social consiste no en la semejanza, sino en la organización, la influencia mutua y la relación causal de sus partes...”³ — estimaba Cooley. Los orígenes de la organización social residen en el “grupo primario”.

Cooley denomina grupo primario a la cooperación y asociación de individuos que actúan directamente unos con otros, frente a frente. Es un círculo reducido de hombres que man-

¹ Ibíd., p. 182.

² Ibíd., p. 247.

³ Citado por: Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*, p. 312.

tienen relaciones estrechas y estables, las cuales, por regla general, se destacan por su carácter íntimo, la mutua simpatía y la comprensión. En el grupo primario entran personas de quienes se puede decir "Nosotros". Ejemplos de los grupos primarios son: el colectivo infantil en el juego, la familia, los vecinos. Precisamente aquí el individuo adquiere por primera vez el sentimiento de la pertenencia social y asimila los ideales comunes. Cooley dice que el grupo primario es "el cuarto de niños de la naturaleza humana"¹. Cooley comprende perfectamente que los grupos primarios "no son independientes de la mayor sociedad, sino en cierta medida reflejan su espíritu"². Al propio tiempo él se da cuenta de que en ellos existe no sólo armonía, sino también rivalidad, competencia y hostilidad. No obstante, subraya que precisamente los grupos primarios constituyen la base de lo universal en la naturaleza humana y los ideales humanos, y su "carácter primario" consiste "ante todo en que desempeñan un papel fundamental en la formación de la naturaleza social y los ideales del individuo"³.

La teoría del "Yo especular" de Cooley, que se desarrollaba en el curso de la vieja tradición filosófica (la idea de que la autoconciencia se forma sobre la base de la comunicación y el intercambio de opiniones con otras personas la expresó Adam Smith), fue expuesta en las obras de George Herbert Mead y en el llamado interaccionismo simbólico. El concepto de grupo primario, olvidado en los años 30 de nuestro siglo, recobró su popularidad en las investigaciones de la socialización y en la teoría de los pequeños grupos.

Sin embargo, la sociología de Cooley tiene los mismos defectos que las demás variedades del psicologismo.

El acento en el aspecto subjetivo-personal del proceso social, aunque Cooley especificó su carácter convencional, se combinaba con la evidente subestimación de los procesos materiales, de producción. Se trata no sólo de torpes formulaciones como ésta: "La sociedad... es la relación entre las ideas personales"⁴. La metodología de Cooley es *inmanentemente idealista*,

¹ Cooley, Charles Horton. *Social Organization. A Study of the Larger Mind*. New York, Schocken Books, 1963, p. 24.

² Ibíd., p. 26-27.

³ Ibíd., p. 23.

⁴ Cooley, Charles Horton. *Human Nature and the Social Order*, p. 119.

ya que reduce prácticamente la interacción social, en el curso de la cual se forma la personalidad autoconsciente, al proceso de la actuación interpersonal, excluyendo la actividad material, el trabajo y la actitud frente al sistema macrosocial, del que es parte cualquier grupo primario. El sistema objetivo de las relaciones de producción y la estructura de clase de la sociedad en esta concepción parecen menos sustanciales que las relaciones mutuas entre los individuos "frente a frente". Hasta Mead, quien apreciaba altamente la teoría de Cooley, señalaba el carácter ilícito de la reducción de la interacción social de los individuos al intercambio de opiniones de unos acerca de otros. Según Mead, la introspección psicológica de Cooley raya con el solipsismo, ya que para él la sociedad "no existe realmente fuera de la conciencia del individuo, y el concepto 'Yo' con todo su carácter inmanentemente social, es producto de la imaginación"¹.

Si tomamos en cuenta el posterior desarrollo en las obras de Mead y sus seguidores, la orientación interaccionista, fructífera en el marco de las investigaciones sociales psicológicas de las relaciones interpersonales directas, resulta insuficiente para describir y explicar los procesos macrosociales, las relaciones de clase, la naturaleza del poder político, etc.

7. La sociología psicológica en perspectiva histórica

¿Cuáles son los resultados principales de la sociología psicológica de fines del siglo XIX-comienzos del XX?

La sociología psicológica centraba su atención en los problemas de la conciencia social (colectiva, de grupo), su naturaleza, estructura y funciones. Fueron discutidos detalladamente los importantísimos procesos y los mecanismos psicológicos de la interacción de grupo e interpersonal como el contagio psíquico, la sugestión, la imitación, así como el contenido social de la propia personalidad humana. En este período se echaron los cimientos de la investigación teórica y luego empírica de la opinión pública y las comunicaciones

¹ Mead, George H. *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago (III.), the University of Chicago Press, 1946, p. 224.

masivas. Los psicosociólogos rechazaron la biologización de la sociedad e intentaron superar asimismo la restricción del evolucionismo; sus concepciones teóricas adquirían un carácter cada vez más analítico. El resultado positivo más importante de ello fue la aparición de la psicología social como una ciencia independiente, aunque, durante mucho tiempo esta nueva asignatura, que surgió en el empalme de la sociología y la psicología, no tenía un objeto netamente delimitado y gravitaba alternativamente hacia ambas "procreadoras" suyas.

Pero el estudio de los procesos de interacción de grupo, aunque indispensable, no agota la esfera de lo social y no justifica la reducción de la sociología a la psicología social, defectos típicos de toda la escuela en cuestión. Para Tarde la psicología social o intermental es, en esencia, sinónimo de sociología, pues no ve notable diferencia entre ellas. Lebon, Baldwin, McDougall y Cooley designan alternativamente su enfoque como social-psicológico o como sociológico. La idea de la fusión de la sociología y la psicología social la propaga activamente el sociólogo norteamericano Charles Ellwood (1873-1948). Edward Alsworth Ross (1866-1951), otro influyente sociólogo norteamericano y autor de un popular manual de psicología social, considera que la psicología social forma parte de la sociología, dividiendo esta última en psicología social, cuyo objeto son los procesos psicológicos que surgen en la asociación de seres humanos, y morfología social, o sea, la ciencia sobre las formas sociales¹.

Incluso cuando la atención se centra en los problemas y relaciones sociales generales (teoría de la organización social de Cooley o teoría del control social de Ross), éstos se interpretan como una "concentración" de las relaciones interpersonales o como sus aspectos específicos.

La reducción de las relaciones sociales a la interacción "intermental", y de la sociología, a la psicología social no es otra cosa que una forma encubierta del idealismo filosófico. Para el sociólogo marxista no surge el problema de "reconocer o no" el significado de factores psíquicos, planteamientos sociales, motivación, etc. Lo social no puede reducirse a "lo "interpersonal", ya que los hombres participan en las relaciones sociales

¹ Ross, Edward Alsworth. *Social Psychology. An Outline and Source Book*. New York, The Macmillan Company, 1917.

de producción “no... en cuanto tales individuos, sino en cuanto miembros de una clase”¹, y sus funciones sociales, “determinados papeles sociales provienen no de la individualidad humana en general”², sino de determinada división del sistema social.

¹ Marx, C., Engels, F. *La Ideología Alemana*, Obras, t. 3, p. 76.

² Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Marx, C., Engels, F. Obras, t. 13, pág. 78.

Capítulo sexto

INVESTIGACIONES SOCIALES EMPIRICAS EN EL SIGLO XIX

Las investigaciones sociales empíricas tienen una historia más larga que la sociología académica. Se llevaron a cabo en Inglaterra y Francia durante el siglo XVII, al menos desde los tiempos de la “aritmética política” y la “física social”, mucho antes de la aparición del término “sociología”. Representan una fuente importante y autónoma de concepciones, métodos cuantitativos, procedimientos de medición y descripción estadística para la sociología burguesa moderna.

La historiografía de las investigaciones empíricas en Occidente se elabora de manera sistemática desde hace poco, aproximadamente a partir de la década del 60 del siglo XX. A pesar de la aparición de obras generales de carácter lógico-problemático y otras dedicadas a la geografía de países concretos sobre la historia de tales investigaciones, así como de trabajos sobre la evolución de los métodos y las técnicas de estas últimas, los historiadores de la sociología aún habrán de llenar la laguna que separa el escaso estudio del desarrollo de la sociología en tanto que ciencia empírica y las extensas descripciones de la formación de las teorías sociológicas.

En las etapas tempranas de articulación de la sociología la teoría sociológica y los estudios sociales empíricos se desarrollaban paralelamente y estaban poco vinculados entre sí. Estos últimos eran estimulados por las necesidades prácticas acuciantes y el imperativo de reunir informaciones para fundamentar reformas sociales en respuesta a los graves problemas de la sociedad capitalista del siglo XIX: rápido crecimiento de las ciudades y de la población urbana en el período de industrialización, polarización de la pobreza y la opulencia, pauperización, incremento de la delincuencia e intensificación general de la lucha de clases. En la medida que se agravaban los problemas sociales

la opinión pública burguesa mostraba su creciente alarma por los “pobres” como amenaza potencial permanente a los pilares de la sociedad. Este interés generalizado por los problemas sociales y las acrecidas demandas de la administración gubernamental no los podía satisfacer el sistema existente de recogida de informaciones sociales a través de las parroquias y las inspecciones fiscales estatales. A comienzos del siglo XIX se incorporaron a los censos, sondeos y descripciones estadísticas de todo tipo instituciones oficiales, organizaciones de beneficencia y particulares —médicos, profesores, hombres de empresa y estudiosos de las ciencias naturales— que elegían por cuenta propia el objeto y el método de organización de las investigaciones, y, por último, comisiones parlamentarias y mixtas con participación de representantes de los medios de opinión.

Las inspecciones gubernamentales obedecían a los imperativos de la dirección, a la necesidad de profundizar los conocimientos sobre distintos aspectos de la vida social. Para controlar los cambios sociales los gobiernos burgueses intentaron crear organismos permanentes de recogida de datos, por ejemplo, instituir censos de la población regulares y generales. Las encuestas privadas guardaban relación con la actividad de las organizaciones filantrópicas o partidos opositores. Primero en Inglaterra y luego en otros países se crearon comisiones temáticas filantrópicas y sociedades estadísticas para realizar sondeos sociales a fin de informar y movilizar a la opinión pública y fijar la atención de las esferas oficiales en los aspectos “oscuros” de la realidad social. Estas inspecciones parecían un medio capaz de establecer con certeza el alcance de tal o cual fenómeno negativo, desentrañar las causas de éste y elaborar las recomendaciones indispensables para “curar los males sociales” y perfeccionar las instituciones sociales. La mayor parte de las conclusiones que se sacaban de las investigaciones empíricas en el siglo XIX no rebasaban el marco de las concepciones liberales moderadas y reformistas burguesas.

Debido al carácter considerablemente aislado, fragmentario y heterogéneo de estas indagaciones (en cuanto a los temas y a la composición de los participantes), su separación de la teoría sociológica y de las universidades, a lo largo del siglo la tradición empírica fue interrumpida más de una vez y las valiosas experiencias se perdían. La lógica de desarrollo de la sociología como ciencia requería una base empírica para verificar los postulados teóricos. Sin embargo, para este fin “las investiga-

ciones sociales empíricas se aprovechaban en un grado muy escaso hasta el momento de instituirse la sociología como disciplina académica independiente”¹. Por tradición los sociólogos universitarios se dedicaban principalmente a analizar temas filosófico-históricos, y participaban en investigaciones sociológicas como ciudadanos corrientes, preocupados por las calamidades sociales e interesados en los resultados prácticos inmediatos y no como profesionales². Los intentos de unificar la sociología teórica y las investigaciones sociales en la actividad de un científico fueron coronados con éxito más tarde, en los tiempos de Émile Durkheim.

No obstante, poco a poco se desarrollaba, convirtiéndose en profesión, la actividad de recoger y analizar datos. La parte de los particulares –aficionados que se dedicaban a las investigaciones empíricas– se reducía y, respectivamente, aumentaba el número de profesores. Es sintomático el ejemplo de Inglaterra donde la parte de los profesores creció del 2% en 1834-1854 hasta el 14% en 1855-1874 y el 24% en 1875-1900³. Gracias al aumento de la especialización, en la masa amorfa de las investigaciones concretas tenía lugar una diferenciación de distintos tipos de información social. La demografía y la estadística se convirtieron en disciplinas científicas independientes; se asentaron los cimientos de la futura comprensión de la investigación social concreta como una indagación social integral que sintetiza los datos de las ciencias afines, los resultados de las observaciones científicas personales de sus autores y el análisis secundario de los datos demográficos, económicos y otros, ya existentes.

1. Las investigaciones sociales empíricas en Inglaterra

La primera mitad del siglo XIX fue para Inglaterra un período de reformas de las instituciones sociales caducas: el sis-

¹ *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization.* Ed. By Anthony Oberschall. New York, Harper & Row, Publishers, 1972, p. 6.

² *Ibid.*, p. 10.

³ Cole, Stephan. *Continuity and Institutionalization in Science: a Case Study of Failure.* In: *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization.* Ed. by Anthony Oberschall. New York, Harper L. Row, Publishers, 1972, p. 110.

tema de instrucción, de sanidad pública, de administración local, el sistema electoral y el parlamento. Se promulgaron las primeras leyes sobre los pobres. Las indagaciones sociales, que, por regla general, adoptaban forma de sondeos estadísticos y censos, formaban parte de este amplio movimiento reformador en la legislación social y política. En tales investigaciones la iniciativa particular la tomaban bajo su auspicio numerosas comisiones reales y comités consultivos, ayudando a ampliar la escala de las inspecciones y, al propio tiempo, manteniéndolas en el marco de la oposición admisible. En algunos casos las conclusiones de esas comisiones hacían cambiar la legislación en las esferas respectivas.

La descripción estadística de Escocia (se publicaron los datos de 1791 a 1825), investigación monumental en 21 volúmenes de John Sinclair acerca de los problemas de la vida en el campo y la población rural ejerció gran influencia sobre la organización de censos y el contenido de cuestionarios en muchos países europeos. El autor contaba con la colaboración del clero escocés, cosa habitual en aquel tiempo, y recogió datos sobre 881 parroquias de Escocia. Sinclair confeccionó un cuestionario que contenía 116 puntos, 40 de los cuales estaban dedicados a la geografía, los recursos minerales y la historia de la parroquia, 60 se referían a su población: sexo, edad, ocupación y oficios, religión, nacimientos, defunciones, suicidios, asesinatos, número de desempleados, alcohólicos crónicos, etc. Las demás preguntas aclaraban el estado de la agricultura y la artesanía.

En la mayoría de los casos los censos y sondeos posteriores no estaban relacionados con la parroquia, ya que ésta, como unidad administrativa, dejaba de existir en el curso de la revolución industrial. La hacienda aislada se convertía en el principal objeto de análisis.

Hasta los años 40 se efectuaron numerosas inspecciones con el fin de aclarar la situación de los obreros y las capas pobres de la población urbana, o sea, los problemas de la llamada sanidad social. Con frecuencia los iniciadores de estos sondeos eran médicos, pues ellos veían diariamente en este medio la subalimentación y las condiciones antisanitarias de vida. Entre estos médicos se destacó James Kay-Shuttle Worth, uno de los fundadores y activistas de la Sociedad Estadística de Manchester. Siendo secretario del Consejo de Sanidad Pública de Manchester, Kay-Shuttle Worth aprovechó su situación para recoger datos

acerca de las condiciones sanitarias de vida de los trabajadores. Creó una red centralizada de consejos distritales y a través de los inspectores de plantilla, que tenían a su disposición el cuestionario, recibía los datos necesarios. Las preguntas se referían a la vivienda, el número de inquilinos, el mobiliario, la ropa, el oficio, el estado de salud, etc. Basándose en esta investigación Kay-Shuttle Worth publicó su principal obra —*Las condiciones morales y físicas de vida de los obreros de la industria textil de Manchester* (1832)— que sirvió de modelo para futuras investigaciones más completas.

En el primer tercio del siglo XIX la situación social, política e intelectual en Inglaterra sugirió a los investigadores y estadistas la idea de la necesidad de crear el servicio estadístico. Desde 1801 en este país se introdujo el censo regular de la población, que se efectuaba cada diez años. En los años 30 en muchas ciudades inglesas se fundaron sociedades estadísticas, que agrupaban a los entusiastas de las indagaciones sociales empíricas. Entre ellas figuraba la mencionada Sociedad Estadística de Manchester¹. Con la participación de A. Quetelet se organizaron la sección estadística en la Asociación Británica por el Advenimiento de la Ciencia (1833) y la Sociedad Estadística de Londres (1834). Los miembros de estas sociedades compartían la convicción de que los hechos estadísticos descubiertos son la única indicación inequívoca para las acciones prácticas. La recogida de informaciones, la clara orientación en los problemas sociales acuciantes y la ayuda directa al gobierno fueron los objetivos iniciales de estas sociedades.

En la Sociedad Estadística de Londres el trabajo se organizó en cuatro secciones de estadística —económica, política, médica, “moral e intelectual”— cuyos límites fueron demarcados de un modo bastante vago. Se prestaba gran atención a la estadística económica, y en la esfera de la estadística “moral” prevalecía la temática demográfica y el análisis de las condiciones de vida de los pobres.

Partiendo de los criterios del progreso económico y social

¹ Ashton, Thomas S. *Economic and Social Investigations in Manchester. 1833-1933*. London, King, 1934.

Elesh, David. *The Manchester Statistical Society: a Case Study of Discontinuity in the History of Empirical Social Research*. In: *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity, and Institutionalization*. Ed. by Anthony Oberschall. New York, Harper & Row, Publishers, 1972, p. 31-72.

de la sociedad capitalista, elaborados principalmente por la economía política no marxista, los estadísticos de aquel tiempo recurrián a las tablas en las cuales, con determinados períodos de tiempo, se relacionaban los índices económicos y sociales (las variables del mercado y las variables de la longevidad, las oscilaciones de los precios o de la actividad empresarial, por una parte, y las condiciones sanitarias, la movilidad profesional, los ingresos o la instrucción, por otra), que servían de exponente del progreso nacional. Por ejemplo, gracias al análisis de dichas tablas, se aclaraba la relación entre la longevidad u otros índices demográficos con la estructura social de la sociedad. A pesar de que se creaban nuevos índices, se perfeccionaban los métodos de recoger y clasificar los datos que brindaban la posibilidad de comparaciones interesantes, se ocupaban poco de la sintetización teórica de los materiales recogidos.

La necesidad de una concepción sociológica clara para un eficaz aprovechamiento de las indagaciones sociales empíricas se hace más evidente cuando comparamos las mencionadas obras liberal-reformistas con el libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels, que en un grado considerable se basaba en la misma información. Los datos fragmentarios de los estadísticos liberales, que no llegaban a la conciencia social precisamente por ser fragmentarios, se instrumentaron en un cuadro preciso de la situación de las principales clases en la estructura socioeconómica de la sociedad capitalista, y los buenos deseos de la “política pequeña” de los liberales fueron sustituidos por la reivindicación de profundas transformaciones en los principales elementos estructurales de la sociedad.

A fines de los años 40 en Inglaterra se observa un declinamiento del interés por el estudio de los problemas sociales. En parte eso se explica por el hecho de que se consiguieron las metas principales de los investigadores reformadores: el parlamento aprobó una serie de actos que mejoraban la situación de la clase obrera, y su movimiento político después de la derrota del cartismo se suspendió temporalmente. Más tarde, en los años 60, el social-darwinismo jugó un rol negativo en la disminución del torrente y el descenso de la calidad de las indagaciones sociales empíricas. Por ejemplo, si antes los investigadores relacionaban la delincuencia con la pobreza y la falta de instrucción, ahora buscaban las pruebas de la degradación hereditaria y los vicios físicos y psíquicos biológicamente condicionados. Desde entonces veían en las capas pobres de la población, los

delincuentes y frustrados la peor parte hereditaria del género humano y estimaban la política social encaminada a mejorar su situación como algo nocivo, ya que les ayuda a sobrevivir y, por consiguiente, a empeorar la pureza racial de la nación¹. En este período las investigaciones empírico-estadísticas, entre las cuales había no pocas interesantes metodológicamente, pasaron a la esfera de antropología y eugenesia (obras de Francis Galton y otros).

El viraje hacia el renacimiento de las investigaciones sociales, en particular, de las investigaciones del problema de la pobreza, se observa en los años 80 y está relacionado con el nombre de Charles Booth (1840-1916), armador y hombre de negocios de Liverpool. Su orientación hacia el análisis empírico de los hechos y la medición lo más precisa posible del problema de la pobreza no fue resultado de intereses académicos ni de una preparación científica especial, sino consecuencia de la práctica y la mundividencia liberal burguesa que plantearon ante él el “problema cardinal”: la existencia de la pobreza crónica en los barrios industriales de las ciudades, la indigencia en medio de la abundancia. Booth reconocía sólo los “hechos científicos” y trataba de investigar las “cosas como son”. Hablando de la “conducta racional”, el moralista protestante Booth tenía en cuenta, por regla general, la “conducta económica”.

En 1885 Booth se hizo miembro de la Real Sociedad Estadística y se dedicó a estudiar los datos del censo de 1881, uno de los períodos más activos de la vida empresarial en Inglaterra, y luego con ayuda de los empleados, contratados por él, analizó los censos de 1801 a 1881 en cuanto a la ocupación de la población, esperando que las tendencias descubiertas permitiesen no sólo comprender, sino planificar el futuro. Logró demostrar que la estructura de la población inglesa había cambiado mucho: el número de obreros, ocupados en la industria, se duplicó en comparación con el de obreros agrícolas, mientras que treinta años antes del último censo el número de unos y otros era igual. Esta investigación sirvió a Booth de buena escuela para el futuro trabajo. Comprendió lo limitado de los materiales de los censos y lo poco elaborados que estaban respecto a las cuestiones que le interesaban. Además, la investi-

¹ *International Encyclopedia of the Social Sciences*. V. 15, p. 43-44.

gación permitió a Booth a establecer contactos con los organismos estadísticos oficiales.

Ya en el proceso de este trabajo Booth empezó a pensar en otra investigación que contuviera datos acerca de las vastas capas de la población en combinación con un profundo análisis cualitativo del problema de correlación de la ocupación y la pobreza entre la clase obrera de Londres.

Al igual que en la escuela de F. Le Play en Francia, las investigaciones se basaban en el análisis de los presupuestos familiares y las observaciones sobre la vida de las familias. Primera-mente en el campo visual de los investigadores había sólo los "pobres", pero luego dividieron la población en ocho grupos según la suma y regularidad de los ingresos: desde la "clase inferior", formada por los obreros no especializados, vagabundos, delincuentes, hasta la "clase media superior", que fue definida como clase que tenía criados. Como resultado Booth obtuvo un cuadro detallado y documentado del trabajo cotidiano y la vida de cuatro millones de habitantes de Londres; la mayor parte de los datos se refería a los pobres (cuatro grupos) y una parte relativamente escasa, a la "clase superior" y la "aristocracia". La obra de Booth *Vida y trabajo de los habitantes de Londres*, en tres volúmenes, vio la luz en 1889-1891. Pero Booth prosiguió sus investigaciones, acumuló y analizó un copioso material que formó parte de la tercera edición de la mencionada obra, publicada en 1902-1903 (en 17 volúmenes). Dicha edición consta de tres colecciones: *Pobreza, Industria e Influencias religiosas*¹.

Las principales fuentes de información para la colección *Pobreza* fueron el censo de 1881, los datos de la policía y de los inspectores sanitarios y escolares. Estos últimos, debido a su cargo, tenían que visitar regularmente las casas patrocinadas por ellos y recogían numerosos datos acerca de las familias que tenían hijos de edad escolar. Los inspectores empezaban a recoger la información dos o tres años antes de que el niño alcanzara la edad escolar y registraban a los niños que abandonaban los estudios. También anotaban la ocupación del cabeza de familia. Muchos inspectores trabajaban durante un largo período en el mismo distrito y conocían bien a todos los vecinos. Más tarde Booth completó esta información con los datos que re-

¹ Booth, Charles. *Life and Labour of the People in London*. London, Macmillan and Co., Limited, 1902-1903. Vol. I-XVII.

cogió él mismo, examinando varias calles y casas, pues durante algún tiempo vivió en barrios obreros. Además, analizó, basándose en el método del muestreo aleatorio, la canasta familiar de ciertos representantes de todos los grupos, excluyendo el "inferior". Pero el número de canastas familiares analizadas era demasiado insignificante para sacar conclusiones seguras.

Entre los numerosos hallazgos metodológicos de Booth ofrece especial interés la idea de levantar mapas sociales multicolores de distintos barrios de Londres para ver de modo palpable la distribución de todos los grupos de población en la ciudad. Actualmente es un procedimiento corriente de los urbanistas modernos. La investigación demostró que en algunas calles de la parte céntrica de East End de Londres reside hasta el 58% de personas de los cuatro primeros grupos de los "pobres", y el promedio de los pobres en la ciudad constituye un 30,7%.

Aunque Booth se proponía limitarse a observar los hechos "tales como son", no podía dejar de plantear el problema de las causas de la indigencia y las medidas eventuales con el fin de mejorar la situación de los pobres. Redujo el análisis de estas causas a tres rubros esenciales: el trabajo, las costumbres y las circunstancias.

Tratando de demostrar su convicción acerca de la relación entre la pobreza y las condiciones de trabajo, Booth empieza a analizar las ocupaciones y los oficios en Londres. Estas investigaciones constituyeron la colección *Industria*. En esta colección la familia y, en particular, el cabeza de familia se toman como unidad del análisis. Al precisar el número de personas ocupadas en tal o cual rama industrial, se tenían en cuenta tanto familias como individuos. La principal fuente de información era el censo de 1891 y, especialmente, la parte que se refería a los inquilinos y en la cual se señalaba el número de habitaciones ocupadas, de criados y los datos acerca del oficio de los cabezas de familia. Estos datos fueron completados con materiales de la estadística industrial y de las asociaciones de hombres de negocios. Se celebraron numerosas entrevistas con empresarios, líderes sindicales, etc.

En esta colección Booth hizo una nueva clasificación de la población según los criterios renovados de las condiciones de vida de los hombres y, de este modo, dividió la población en tres clases: "inferior", "media" y "superior". Los criterios para esta división eran el número de habitaciones ocupadas por una

familia y el número de criados contratados por ésta. Los subgrupos de la clase "inferior" vivían, respectivamente: tres personas y más en una habitación (en Londres había un 12% de estas familias), de dos a tres personas (19%) y de una a dos (23%). En la clase media a una persona le correspondían de una a cuatro habitaciones o un criado por cuatro personas (en total en Londres había cerca de un 30% de familias con este índice). Los demás eran la clase superior.

Esta clasificación no era un objetivo en sí. Servía de base para comparar las condiciones de vida y de trabajo de los ocupados en distintas ramas de la industria. Las ramas fueron clasificadas según sus funciones primarias. Booth empezaba la comparación describiendo hechos objetivos que se referían a todo el grupo señalado de las ramas, así como con una descripción estadística general de quienes trabajan en este grupo: edad, sexo, prole y condiciones de vivienda. Luego pasaba a una descripción más detallada, indicando la edad y el sexo de los trabajadores de distintas profesiones, el número de familias y el promedio de familiares, el lugar de nacimiento del cabeza de familia (en Londres u otro lugar), etc. Sobre la base de estos datos se realizaba la comparación entre las ramas y luego entre los grupos de ramas según las condiciones de vida (por ejemplo, el número de miembros de la familia, la superpoblación de los apartamentos) de la gente de distintas profesiones.

En los últimos volúmenes de la colección se dedicaba atención a los problemas generales y teóricos, en particular, a la preparación profesional, los sindicatos, la ubicación y distribución de la industria, y el nivel de vida en la capital. Se estudió el problema "Londres como centro de artesanía e industria". Booth llegó a la conclusión de que la instrucción general debería convertirse en base para las reformas en la industria, aunque comprendía que el aumento y la disminución de la ocupación en el país también desempeñan un papel importante en el surgimiento de la pobreza. Abogaba por la ayuda del Estado en la esfera de la sanidad y la instrucción y por la no injerencia en la esfera de la contratación.

Los resultados de todas las colecciones del ingente trabajo fueron sumados en el último volumen. La investigación abarcó a todo Londres. La ciudad fue dividida en 50 distritos que fueron ordenados de acuerdo con cinco distintos criterios: porcentaje de pobreza, porcentaje de densidad de la población, nivel de natalidad, nivel de mortalidad y porcentaje de matri-

monios tempranos. Se intentó confrontar estos criterios. La división de la población en clases “superior”, “media” e “inferior” fue correlacionada con 50 distritos de la urbe. Para comparar los distritos se elaboró un índice sinóptico obtenido después de medir el rango promedio con arreglo a los criterios mencionados. En esencia, Booth fue antecesor de la “ecología urbana”, que posteriormente se convirtiera en el tema principal de la escuela sociológica de Chicago en los EE.UU.

El trabajo de Booth tuvo gran resonancia entre el público y contribuyó a que a comienzos del siglo XX se aprobasen una serie de actos legislativos sobre el salario mínimo, pensiones de jubilación y subsidios de desempleo. A pesar de todo su experiencia no fue entendida en grado suficiente por los sociólogos profesionales y no llegó a formar parte orgánica de la base empírica de la sociología. Como señalara Philip Abrams, historiador de la sociología inglesa, “En la historia general de Bretaña Booth está considerado con razón una figura importante: la amplitud de su trabajo, su relativa originalidad y el impacto en la opinión pública hacen imposible cualquier otra apreciación. Pero en la historia de la ciencia social su caso no es tan claro”¹.

Booth tenía seguidores a comienzos del siglo XX. B. Seebohm Rowntree, estudiando a los pobres urbanos², perfeccionó la metodología de sondeos, rechazando la ayuda de los intermediarios –observadores de la clase media– y apelando directamente a los obreros, cuya situación estudiaba. En la clasificación y evaluación de los ingresos, en vez del criterio formal de la cuantía de los ingresos que empleaba Booth, Rowntree aplicó el criterio objetivo independiente de la “eficiencia física”, basado en los conocimientos fisiológicos y dietológicos accesibles de aquellos tiempos. Al establecer que la pobreza está por debajo del nivel mínimo de “eficiencia física” que determina la capacidad de trabajo, Rowntree aclaró de este modo la importancia del nivel salarial, insuficiente para mantener dicha eficiencia, como la causa de la pobreza. Su análisis brindó la posibilidad de hacer deducciones prácticas acerca del salario mínimo y el sistema de seguro social.

¹ Abrams, Philip. *The Origins of British Sociology: 1834-1914*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1968, p. 138.

² Rowntree, B. Seebohm. *Poverty. A Study of Town Life*. London. Macmillan and Co., Limited, 1902.

Arthur Bowley¹ es conocido como maestro de los sondeos por muestreo aleatorio que aportó numerosas innovaciones en su organización y redujo los gastos de trabajo para su realización.

El matrimonio Beatrice y Sidney Webb estudiaban documentalmente la evolución de instituciones sociales aisladas, completando el principio de elaboración inductiva de los datos empíricos de Booth con el principio de desarrollo histórico de la organización social investigada².

Esta generación de empíricos ingleses ya tenía en mayor o menor grado la autoconciencia de los especialistas en ciencias sociales. El papel del entendido en ciencias sociales empezó a distinguirse del papel del naturalista, estadista o administrador. Los motivos y objetivos instrumental-prácticos directos de las indagaciones empíricas se enriquecieron con aspiraciones y valores científicos cognoscitivos más amplios.

2. Las investigaciones sociales empíricas en Francia

A comienzos del siglo XIX Francia ya poseía las tradiciones de investigaciones sociales estadísticas, que se asocian a los nombres de destacadas personalidades del Estado (Colbert, Vauben, Turgot) y científicos (D'Alembert, Laplace, Condorcet y otros) de los siglos XVII-XVIII. La revolución reforzó la orientación práctica de estas indagaciones. Francia a fines del siglo XVIII era el centro de las investigaciones empíricas de los problemas demográficos. En 1801 el Ministerio del Interior levantó el primer censo-encuesta general para determinar los cambios en cuanto al número de habitantes, la distribución y condiciones de vida de la población, así como en la agricultura y la industria, operados desde 1789, o sea, desde el comienzo de la revolución. Durante el gobierno de Napoleón se efectuaron otros dos censos (en 1806 y en 1810), pero se logró realizar su programa sólo en parte. En los primeros años del siglo XIX se publicaron con frecuencia informes estadísticos de distintos

¹ A. L. Bowley and A. R. Runett-Hurst. *Livelihood and Poverty. A Study in the Economic Conditions of Working Class Households in Northampton*, Warrington, Stanley and Reading.

² Webb, Sidney; Webb Beatrice. *The History of Trade Unionism*. London, Longmans, Green and Co., 1907.

departamentos y prefecturas, funcionaba activamente la Sociedad Estadística no oficial (1803-1806)¹.

Sin embargo, el gobierno napoleónico no estaba interesado en una amplia divulgación de los resultados de investigaciones no sometidos a su control. Debido a la presión gubernamental dejó de funcionar la Sociedad Estadística. En 1810 el gobierno prohibió la publicación de los materiales del censo y en 1812 suprimió la Oficina Estadística que coordinaba las investigaciones oficiales y particulares. Desde entonces la recolección de datos estadísticos se convirtió en un derecho exclusivo del gobierno. Tan sólo en 1836 en Francia se levantó un censo universal y cabal de la población.

Durante la Restauración se hicieron más frecuentes las investigaciones sociales particulares y las publicaciones de datos oficiales. Las investigaciones sociales ampliaban cada vez más sus fronteras. Se publicaron no sólo los datos demográficos acerca de la población, sino también la información sobre el consumo, los ingresos, las causas de muerte, los suicidios. Hubo intentos de clasificar los delitos.

Después de la revolución de 1830 se agravó el problema obrero, y los problemas de la industrialización acelerada apremiaban. El gobierno restableció algunos servicios estadísticos e institutos científicos de la época prenapoleónica. En Francia, al igual que en Inglaterra, en esta etapa prevalecía la tendencia social-higiénica en el estudio de las condiciones de vida de los trabajadores.

Louis Villermé, ex médico del ejército de Napoleón, fue el máximo exponente de esta tendencia. Publicó numerosas obras sobre problemas de higiene, mortalidad entre obreros y llevó a cabo importantes investigaciones sobre la situación de las cárceles. En 1840 vio la luz su obra en dos volúmenes *Tabla sobre el estado físico y moral de los obreros en las fábricas de algodón, lana y seda*. Los materiales publicados se referían a las condiciones de trabajo y de vida de los obreros: su número y datos demográficos (nacimientos, matrimonios, número de hijos en las familias), promedio del salario de distintas categorías de los obreros de la industria textil, duración de la jornada laboral, condiciones sanitarias de los locales, higiene personal, dieta, canasta familiar de los obreros, etc. Villermé prestó

¹ *International Encyclopedia of the Social Sciences*. V. 15, p. 44-45.

muchas atenciones a la explotación del trabajo infantil y al problema de los bastardos.

Las investigaciones tuvieron gran resonancia social. Las informaciones sobre salario y canasta familiar, que citó Villermé, atestiguaban de modo persuasivo la pobreza de los obreros, y el hecho de hacer público y de censurar el empleo del trabajo infantil en las fábricas provocó ataques contra el autor de parte de los adictos al orden establecido. Los casos de explotación del trabajo infantil en Francia fueron objeto de debates en el parlamento inglés, lo que fue un estímulo complementario para aprobar en 1841 una ley que regulara el trabajo infantil.

A. Parent Duchatelet fue otro investigador de los problemas de la higiene social en la primera mitad del siglo XIX. Junto con Villermé y otros partidarios de reformas de la vida social, participó en el movimiento por fundar instituciones de sanidad estatales y editar publicaciones periódicas donde se discutieran los problemas de la higiene social. Desde 1829 en Francia empezó a publicarse la revista *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*. Además del libro *Higiene social* (1836), a Parent Duchatelet le dio fama europea la obra *La prostitución à Paris* (1834), en dos tomos. El autor utilizó en sus investigaciones documentos de la policía, sus observaciones personales, entrevistas y datos estadísticos. Se interesaba no sólo por las características demográficas de las prostitutas, su número en la ciudad y su modificación en el tiempo, sino también por los rasgos que revelaban la vida y la psicología de este mundo cerrado: el origen social y el lugar de nacimiento de las prostitutas, sus características sociales, su actitud hacia la familia, el matrimonio, la religión, así como las causas que las obligaron a convertirse en prostitutas. La investigación se proponía reunir información objetiva para una lucha más eficaz contra esta plaga social, pero Parent Duchatelet terminó el libro reconociendo la inevitabilidad de la prostitución y dando recomendaciones inútiles acerca de la ayuda material y moral benéfica a las prostitutas arrepentidas.

Los libros del jurista André-Michel Guerry *Ensayo sobre la estadística moral de Francia* (1832) y *La estadística moral de Inglaterra comparada con la de Francia* (1860) hicieron un gran aporte a la estadística criminal. En el *Ensayo sobre la estadística moral de Francia* Guerry estableció que de año en año en las mismas regiones del país el número de delitos por habi-

tante es estable, y cada tipo de delito se distribuye invariablemente por el sexo, la edad y la temporada del año. Por ejemplo, de cada 100 delitos contra personas, 78 los cometían hombres y 22, mujeres. La oscilación anual de este promedio constituyó en seis años sólo un 1%.

Guerry no supo explicar la estabilidad en la estadística de los delitos. Se limitó a constatar el hecho y atribuyó su estabilidad a las causas no reveladas que provocan la delincuencia. En contradicción con la opinión difundida de que la causa principal de la delincuencia consiste en la falta de instrucción, Guerry rechazó la relación directa entre la instrucción y el delito, comparando escrupulosamente la distribución de los índices de instrucción, por un lado, con los tipos de delitos, por otro, en 85 departamentos de Francia. Guerry fijó su atención en una característica que conllevaban ambos índices –el nivel de desarrollo industrial de los departamentos– y la estimó como la variable decisiva tanto para el nivel de instrucción como para la delincuencia.

Las obras del científico franco-belga Adolf Quetelet (1796-1874), uno de los más grandes estadísticos del siglo XIX, tienen peculiar significado metodológico para el desarrollo de las indagaciones sociales empíricas hasta nuestros días. Quetelet, quien trabajó en muchas esferas de las ciencias naturales matemáticas (astronomía, meteorología y otras), prestaba gran atención a la propaganda de los métodos estadísticos de estudio de la sociedad. Con su participación fueron organizadas las sociedades estadísticas nacionales en Inglaterra y Francia. Quetelet fue iniciador de la fundación de la Asociación Estadística Internacional para la cooperación de los esfuerzos encaminados a recoger información social y la convocatoria del I Congreso Internacional de Estadística, celebrado en 1853 en Bruselas.

En sus primeras investigaciones social-antropológicas como, por ejemplo, *Sobre la ley de la estatura del hombre* y *La criminalidad a distinta edad*, Quetelet estudió con los métodos de la probabilidad la distribución de las características físicas de las personas y la estadística de la delincuencia, tratando de expresar mediante tablas sencillas al máximo la información cuantitativa, indispensable para fines prácticos. Las tablas de la mortalidad, confeccionadas por él, fueron de gran utilidad para las compañías de seguro.

El libro de Quetelet *Sobre el hombre y el desarrollo de las*

*facultades humanas: Ensayo sobre física social*¹, publicado en 1835, marcó la transición de la simple descripción estadística al empleo consciente de los datos cuantitativos empíricos para establecer las regularidades de la vida social. Comprende de un modo bastante amplio las tareas planteadas ante la estadística: “La estadística se ocupa de un Estado en una época determinada; reúne los elementos referentes a la vida de este Estado, trata de hacerlos comparables y los combina del mejor modo posible para comprender todo lo que nos pueden revelar”². Los trabajos de Quetelet significaban asimismo el paso de la elaboración intuitiva de ciertos métodos a la labor sistemática para unificar los procedimientos técnicos, términos y recursos del análisis estadístico.

El principal aporte de Quetelet al desarrollo de las indagaciones sociales es el descubrimiento de determinadas regularidades estadísticas de la existencia social³. Por ley del mundo social él entendía la estabilidad en el tiempo de las características promedias de las personas en la población dada: las cualidades físicas promedias, el porcentaje medio permanente de los suicidios y de la delincuencia en la sociedad, la norma permanente de los matrimonios en distintos grupos de edades, etc. Al estudiar los diagramas de la distribución de dichas características de la población, Quetelet fijó su atención en que se asemejan a la clásica curva normal de distribución de los errores de observación, bien conocida por los matemáticos. Esto le sugirió la idea de que con un número bastante grande de observaciones la distribución de distintas cualidades de las personas se sujeta a la ley de la distribución normal y permitió fundamentar la idea del “hombre medio”, o sea, del término medio (habitualmente, aritmético) de las características estudiadas del hombre en el conjunto estadístico dado. “Considerado de un modo abstracto, como representante de toda nuestra especie y como portador de las cualidades medias que se puede encontrar entre los hombres, designaremos al hombre con el término de *hombre medio*: puede ser más grande y más fuerte en un país que en otro, como

¹ Quetelet, Adolf. *Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l'homme*. Tome I, II. Bruxelles. C. Muquardt, Librairie-Éditeur. 1865.

² Ibíd., 1869, p. 101-102.

³ Quetelet Adolf. *Du système social et des lois qui le régissent*. Paris, Guillaumin, 1848.

puede ser asimismo más ingenioso, más instruido, o mejor aún, dotado de una moralidad más grande”¹.

El “hombre medio” fue inventado por Quetelet como un índice objetivo medio estadístico de las cualidades físicas y morales principales de la nación dada, como tipo, modelo, privado de las diferencias individuales que velan el cuadro general. Debía servir de eje del análisis, de punto de referencia de las oscilaciones entre los índices estadísticos que representan los estados estables y dinámicos de la sociedad: “...En efecto, el hombre medio en la nación es lo mismo que el centro de gravedad en el cuerpo físico; la apreciación de todos los fenómenos del equilibrio y del movimiento se reduce a la consideración del hombre medio...”² La conservación del hombre medio significaba la conservación del tipo de sociedad.

Quetelet relacionaba el concepto apriorístico por su esencia de hombre medio con una peculiar interpretación de las magnitudes medias en su conjunto. Por magnitud media Quetelet entendía la magnitud al calcular la cual desaparece todo lo casual, se eliminan todas las desviaciones de la magnitud y quedan sólo lo permanente y regular. Según Quetelet, en el mundo social actúan causas permanentes (sexo, edad, oficio, situación geográfica, instituciones económicas y religiosas, etc.) y accidentales que funcionan de un modo indeterminado en cualquier dirección. Estas últimas representan principalmente las fuerzas con las cuales el hombre influye sobre el sistema social, “perturbando” su estabilidad. Sin embargo, contando con un número bastante grande de pruebas, hablando en el lenguaje de la teoría de la probabilidad, las consecuencias de las causas accidentales se pueden calcular y exteriorizar su necesidad interna. La llamada ley de las causas accidentales afirma que cada característica del ser humano (por ejemplo, la más simple: el peso) se distribuye normalmente en la población dada en torno a una magnitud promedio y cuanto mayor es el número de observaciones tanto más exactamente la distribución empírica coincide con la distribución teórica probable. Desde este punto de vista, el “hombre medio” es una constante estadística que se abre paso entre las casualidades, es el tipo o la norma de la cual otros hombres de la nación o de otro conjunto estadístico se diferencian más o menos solamente bajo la influencia de causas accidentales.

¹ Quetelet, Adolf. *Physique sociale...*, Tome I, p. 147.

² Ibíd., pp. 369-370.

Quételet consideraba los datos promedios estadísticos al mismo nivel que los hechos de la naturaleza. La convicción de que la necesidad y la regularidad de las conexiones de causa y efecto en la vida social no ceden a la regularidad de los fenómenos de la naturaleza, le permitió descubrir las tendencias estables en las magnitudes medias y las correlaciones permanentes entre ciertas características que él anunció como leyes sociales.

Quételet buscaba por tradición la argumentación de las regularidades estadísticas descubiertas en la invariable naturaleza humana (tales son sus pensamientos acerca de la criminalidad). En esencia, toda su concepción del "hombre medio" es afín a las concepciones metafísicas sobre la naturaleza humana universal. Y en la aspiración de afianzar la idea, fructífera en conjunto, sobre la regularidad natural en los procesos sociales Quételet se aproxima a la posición del determinismo mecanicista. Precisamente estos planteamientos universalistas permitían a Quételet, por un lado, utilizar audazmente las magnitudes medias en todos los casos posibles y con frecuencia obtener resultados interesantes y, por otro, aplicar dichas magnitudes sin tener en cuenta el carácter heterogéneo de los datos estadísticos / sin una argumentación sociológica rigurosa. La magnitud media tiene sentido sólo como promedio de un grupo cualitativamente homogéneo. Señalar tales grupos relacionados interiormente es la misión de la teoría sociológica. Posteriormente, el principal concepto de Quételet –el "hombre medio"– fue rechazado por las ciencias sociales como una simplificación demasiado evidente que ignoraba el carácter cualitativamente heterogéneo del mundo social y de los grandes grupos como, por ejemplo, las comunidades nacionales. El propio Quételet no se daba cuenta de que sus representaciones sociológicas traspasan los límites del modelo matemático específico que estaba elaborando.

Quételet obtuvo los principales resultados prácticos en la estadística de las "características físicas" del ser humano, en la esfera que hoy día se refiere a la demografía y a la estadística médica. En esta esfera Quételet trabajaba sobre sus principales procedimientos de medición de los fenómenos sociales que conservan su significado hasta nuestros días: el análisis de la distribución empírica de ciertas cualidades en el grupo y el cálculo de la magnitud media, el cálculo de los acontecimientos de cierto tipo en un período dado, la definición de la magnitud

media por unidad de tiempo y el pronóstico de su número para el período siguiente, el cálculo de los acontecimientos por grupos de edad y de la norma promedia para un grupo determinado.

Para la sociología empírica fue metodológicamente importante el planteamiento del problema del cálculo de las "cualidades morales". Según opina Paul Lazarsfeld, científico norteamericano de nuestros días que se especializa en los métodos cuantitativos de la sociología, la estadística moral de Quételet representa un análisis cuantitativo de las características no físicas de los seres humanos. En esta esfera no se puede aplicar el cálculo directo como en el caso de las cualidades físicas, por eso Quételet propuso apreciar las "cualidades morales" de los hombres por los resultados de su actividad y medir las propias acciones (por los gastos de energía, la frecuencia de su repetición, etc.). Quételet no se imaginaba en plena medida toda la complejidad y el volumen de este problema que en el lenguaje moderno se llama problema de la operacionalización de los conceptos sociológicos. Su resolución habría requerido ante todo una reestructuración radical, precisión y concretización de las teorías sociales políticas conocidas en aquella época. Sin embargo, Quételet señaló la dirección de las búsquedas ulteriores en esta esfera, y su clasificación de los casos de medición, tal como la evalúa P. Lazarsfeld, coincide prácticamente con la tipología más divulgada de las variables mensurables en la sociología empírica moderna. El modo de pensar de Quételet pasó a formar parte de esta última.

Frederic Le Play (1806-1882), ingeniero de minas, dejó una impronta notable en la historia de las indagaciones sociales empíricas en Europa como fundador de toda una escuela, metodólogo, teórico y autor de un programa de reformas. Le Play, que se encontraba bajo una fuerte impresión de los acontecimientos de la Revolución de Julio, decidió observar la vida de la sociedad como naturalista para comprender las causas que provocan las revoluciones sociales. El principal objeto de observación de Le Play era la familia como un modelo simple, como núcleo de toda sociedad. Según su convicción, precisamente en la familia tienen su origen todas las peculiaridades de la sociedad, las semillas de su estabilidad o inestabilidad. La sencillez y la accesibilidad de la observación de las familias permiten obtener datos seguros para conclusiones inductivas y no dan pie para especulaciones abstractas. Trabajando como importante

organizador y consultante de minería y metalurgia en distintos países europeos —Inglaterra, España, Italia, Alemania, Austria, Hungría, Rusia y Península Escandinava— Le Play estudiaba por doquier detalladamente las peculiaridades de la vida de distintas familias. “Me impuse la obligación —escribió refiriéndose a su método— de estudiar por mi cuenta, en todas las regiones de Europa, más de trescientas familias que pertenecían a las clases más numerosas de la población. Dedicaba, por lo menos una semana y a veces hasta un mes entero a hacer la monografía de cada una de ellas, o sea, estudiaba no sólo los detalles de la vida material, sino también los sentimientos, las pasiones y la vida intelectual y moral en general”¹. Como resultado apareció el libro *Obreros europeos* (1855), que fue completado hasta seis volúmenes en la edición de los años 1877-1879.

La elaboración del método monográfico de observación y descripción sobre la base de la investigación multilateral de las familias constituye un aporte considerable de Le Play y su escuela a la metodología de las indagaciones sociales empíricas. El plan de la monografía de la familia contenía los siguientes capítulos: descripción general de la localidad, de los oficios en la región dada y de la propia familia; fuentes de subsistencia; modo de vida; historia de la familia; canasta familiar; distintos elementos de la organización social común: tipos de contratos de los obreros con los empresarios, contabilización de promoción profesional de jóvenes obreros en la región dada, descripción detallada de condiciones técnico-económicas del ramo donde trabaja la familia. Los principales procedimientos para recoger la información eran las observaciones personales y las entrevistas libres.

En el centro de cada monografía de la familia se hallaba la descripción de su presupuesto, cuyo análisis, según Le Play, permitía obtener datos exactos acerca de la estructura y las funciones de la familia y garantizaba una base segura para las comparaciones y la tipología de las familias. Le Play intentó utilizar los capítulos del presupuesto familiar (gastos personales, gastos en instrucción, etc.) como indicadores de cualidades y acciones antes inmensurables de los obreros e incluso, más ampliamente, de toda la organización social donde vivían. En

¹ Le Play, F. *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens*. Tome I, Paris, Dentu, Librairie. 1887, p. 68.

primer término se interesaba qué gastos, costumbres o condiciones de trabajo de la familia favorecen u obstaculizan su ascenso en la jerarquía social. Por ejemplo, los gastos elevados en alimentación permiten sacar la conclusión de que la familia tiene pocas probabilidades de prosperar. El alto nivel de gastos en bebidas alcohólicas y diversiones inútiles significan un menor precio de la religión y la instrucción. Basándose en los índices del presupuesto, Le Play intentó hasta hacer conclusiones acerca de las relaciones de clase. Así, las altas cuotas sindicales de los hojalateros franceses le permitieron deducir su "agresividad" respecto a las clases superiores.

Cabe señalar que las conclusiones de tan gran alcance se basaban no sólo en los datos sobre el presupuesto, sino, ante todo, en las observaciones atentas de la vida de la familia y su medio. Los capítulos del presupuesto eran síntoma y medida de determinadas relaciones sociales respecto a las cuales ya se habían formado unas nociones generales, con frecuencia no muy definidas. A Le Play le parecía que estaba estructurando una ciencia social objetiva semejante a la mineralogía, sin teorías preconcebidas. El hecho de rebasar las posibilidades del método, como en el caso de algunas conclusiones mencionadas, se explica no tanto por sus defectos internos como por las convicciones ideológicas conservadoras de Le Play. La propia técnica de la búsqueda de los indicadores para medir y diagnosticar las relaciones sociales ha sido desarrollada ampliamente en la sociología empírica moderna. Las ideas de Le Play dieron impulso para la elaboración de índices socioeconómicos complejos. Ya sus seguidores más próximos completaron los indicadores del presupuesto monetario por el análisis del presupuesto del tiempo, etc.

A diferencia de Quetelet, Le Play y sus discípulos creían inútiles las generalizaciones estadísticas. Su punto de referencia no eran estas últimas, sino el estudio conceptual y multilateral del objeto, el cual, según ellos, encarnaba toda la riqueza de los lazos sociales; partían de la familia como la fuerza principal del control social y la socialización.

Henri de Tourville, Edmond Demolins y otros discípulos y seguidores de Le Play ampliaron la esfera de aplicación del método monográfico. En pos de Le Play solían destacar el lugar de residencia de la familia como el punto de partida en el esquema universal del análisis de los fenómenos sociales, conocido como la "nomenclatura de la ciencia social". En este punto, la

escuela de Le Play se atenía a la doctrina del determinismo geográfico, afirmando que las condiciones naturales determinan el tipo de actividad laboral, el carácter de la familia y, en fin de cuentas, de la sociedad, así como sus perspectivas. Además, en el esquema figuraban 20 puntos dispuestos en orden de ascenso de lo simple a lo complejo. El plan de la monografía familiar se completaba con la descripción de la vecindad, la corporación, la parroquia, la ciudad, la provincia y el Estado. La riqueza de los factores que entraban en la *Nomenclatura* permitió a Pitirim Sorokin clasificar la escuela de Le Play en la historia de la sociología como "sintética". Aprovechando este esquema, la escuela llevó a cabo durante decenios numerosas investigaciones de los sistemas sociales de distintos pueblos.

El resultado del estudio de las familias fue su tipología. Pero la investigación de las familias no era un objetivo en sí para Le Play y sus discípulos. El estudio de los tipos de familia era un medio para comprender el movimiento histórico y el funcionamiento de la sociedad en general, así como para pronosticar las reformas. Le Play destacó tres tipos de familia: patriarcal, cuando el individuo está supeditado por entero a la comunidad, la familia interviene como unidad única e indivisible; "*famille-souche*"¹, cuando todo el patrimonio de la familia pasa al heredero, elegido por el padre, otros hijos emigran teniendo la posibilidad de volver al hogar paterno si fracasan; la inestable, cuando faltan medios suficientes para dejar a los descendientes, la existencia separada de padres e hijos. Para Le Play la familia patriarcal más estable sirve de indicador de una sociedad conservadora retrasada (por analogía histórica con Oriente). La "*famille-souche*" representa, según Le Play, el sistema social más aceptable, donde las tradiciones y las innovaciones están equilibradas. El tercer tipo —la familia inestable— es típico para la sociedad francesa de los tiempos de Le Play, incorporada en los procesos de la industrialización y la urbanización. Le Play señala con tristeza que en su movimiento histórico la sociedad se desarrolla del tipo patriarcal de familia al inestable.

Las convicciones políticas de Le Play, que tenían mucho de común con las de los tradicionalistas (especialmente De

¹ El concepto de "*famille-souche*" (en inglés *stem family*) desempeña un importante papel en la demografía histórica moderna y la sociología de la familia.

Bonald) se formaron antes de emprender éste sus investigaciones y permanecieron inmutables. En sus consejos acerca de la reorganización de la sociedad (Le Play fue senador y consejero estatal de Napoleón III) se inclinaba más bien a la restauración de las tradiciones que a la creación de un nuevo orden social, afirmando que para estabilizar la sociedad se precisa, en primer término, reforzar la autoridad del padre, lo que constituye la misión de los establecimientos educativos y de la escuela pública. De ahí proviene el interés de los discípulos de Le Play por el estado de la instrucción pública en distintos países. El ideal de Le Play en las relaciones entre los obreros y los empresarios es el “patronato” patriarcal de los obreros por parte de los pequeños empresarios que mantienen contacto directo con los obreros, comparten sus inquietudes y velan por su bienestar. Posteriormente estas convicciones de Le Play ejercieron influencia sobre la ideología del corporativismo fascista¹.

3. Indagaciones sociales empíricas en Alemania

Para el desarrollo de las indagaciones empíricas en Alemania tuvo gran importancia el constante retraso en este país del comienzo de distintos movimientos sociales en comparación con los países avanzados de Europa, que se debía al atraso general y al fraccionamiento de los Estados alemanes en la primera mitad del siglo XIX. Merced a esta circunstancia en las indagaciones empíricas que se llevaban a cabo en Alemania, se tomaban en cuenta las experiencias y los logros de otros países. A diferencia de Inglaterra y Francia, en Alemania la iniciativa de tales investigaciones partía directamente del fuerte poder burocrático desarrollado, así como de los medios universitarios, con lo que se explica la participación en ellas de destacados sociólogos como Gustav Schmoller, Ferdinand Tönnies y Max Weber.

Al igual que en otros países, a comienzos del siglo XIX la estadística alemana representaba una mezcla de datos sobre geografía, historia, demografía, economía y problemas político-administrativos. Pero a mediados del siglo estas investigaciones empiezan a diferenciarse.

Desde la revolución de 1848 surge el interés por los pro-

¹ Goldfrank, Walter. *Reappraising Le Play*. In: *The Establishment of Empirical Sociology...*, p. 133.

blemas de la higiene social y la sanidad pública. El famoso patólogo Rudolf Virchov, conocido especialista en esta esfera, uno de los fundadores de la estadística médica en Alemania, proclamó que “si la medicina tiene que cumplir su gran misión, debe penetrar en la vida política y social”¹. El movimiento alemán por las reformas médicas se basaba en las ideas de los higienistas franceses. Virchov y sus correligionarios conocían las obras de Quetelet. La inspección del estado médico de la Alta Silesia, hecha por Virchov en 1848, rebasó el marco de un informe sobre la situación epidémica y las enfermedades y contenía un análisis de las causas del atraso económico y cultural de la región. Y sus recomendaciones de cómo evitar las futuras epidemias consistían en un programa radical de reformas sociales en el espíritu de la revolución de 1848. Anthony Oberschall, historiador contemporáneo de la sociología alemana, estima que el procedimiento del análisis de Virchov se aproxima al enfoque actual en las descripciones de los países subdesarrollados².

Bajo la influencia de Guerry, Quetelet y Le Play en los años 60-70 gozan de popularidad en Alemania las investigaciones de “estadística moral”, demografía y situación de las capas pobres de la población.

Ernst Engel, en un principio ingeniero de minas y luego estadístico profesional y jefe del Departamento de Estadística de Prusia, trató de sintetizar los enfoques de Le Play y Quetelet en las investigaciones del presupuesto. El encuentro con Le Play ejerció influencia decisiva sobre el desarrollo de sus intereses científicos. Más tarde Engel se veía con Quetelet y en 1853 participó en el I Congreso Internacional de Estadística. Al comparar los datos sobre los presupuestos de 199 familias obreras belgas, recogidos por los asistentes de Quetelet, y los datos sobre los presupuestos que contenían 36 monografías de Le Play, Engel llegó a la conclusión de que independientemente del tipo de familia y la magnitud de ingresos existe un orden igual de gastos para las necesidades vitales: alimentos, ropa, vivienda, etc. Más aún, cuanto más bajo es el nivel de ingresos y más pobre es la familia, tanto mayor es la parte que corresponde a los gastos para su alimentación. Es la famosa “ley presupuestal de Engel”

¹ Citado por: Oberschall, Anthony. *Empirical Social Research in Germany. 1848-1914*. Paris, Mouton & Co., 1965, p. 39.

² Ibíd., p. 40.

(1857). Este esperaba que su ley y las magnitudes promedias eventuales de consumo en cada grupo con iguales ingresos permitirían caracterizar las familias con índices numéricos según su desviación respecto al promedio¹.

Los trabajos de Adolf Wagner, epígonos de Quételet, en la esfera de la demografía, criminología y antropología física gozaban de gran popularidad, especialmente en la Rusia de los años 60. Es muy sintomático el título de uno de sus libros: *La regularidad de las acciones que parecen casuales desde el punto de vista de la estadística* (Hamburgo, 1864). Bajo la influencia de las obras de Quételet, Wagner veía la regularidad incluso allí donde los datos eran ampliamente dispersos y donde era riesgoso hablar de la presencia de cualesquiera tendencias. En particular, Wagner estudiaba la estadística comparativa de los suicidios en Europa, tratando de descubrir la dependencia de los suicidios de los factores más diversos: del tiempo, la religión, la edad, el oficio, el estado civil, o sea, de casi todas las causas que posteriormente analizó Émile Durkheim en relación con distintos tipos de suicidio. Pero, a diferencia de este último, Wagner no tenía su propia teoría que le permitiese ordenar del modo correspondiente los datos y por eso obtuvo un cuadro bastante caótico.

Wilhelm Lexis desarrolla el concepto de modelos matemáticos de conducta masiva, olvidados por mucho tiempo e introducidos en la sociología solamente en los años 40 de nuestro siglo. Lexis profundizó las ideas de Quételet sobre la cuantificación de los fenómenos sociales y los métodos matemáticos de este último. Eso diferenciaba a Lexis entre los demás científicos alemanes que estaban más cautivados por el determinismo social de Quételet. Casi todos los sabios que trabajaban en la esfera de las indagaciones sociales empíricas en Alemania durante el último cuarto del siglo XIX, están relacionados de uno u otro modo con la Sociedad de Política Social², fundada en 1872 por profesores, representantes de la prensa, editores, funcionarios y empresarios. Entre sus miembros figuraban destacados sociólogos, historiadores y economistas alemanes: Ferdinand Tönnies, Max y Alfred Weber, Gustav Schmoller y otros. En los años 80-90 del siglo pasado esta Sociedad se convirtió en el centro de la organización y realización de las indagaciones sociales en Alemania.

¹ Ibíd., p. 44.

² Ibíd., pp. 21-27.

Durante los años 1881-1902 se llevaron a cabo investigaciones de las condiciones del trabajo agrícola y de la usura en el campo, de la situación de los obreros, ocupados en el comercio, el transporte y la marina mercante, así como la situación de los artesanos. La ausencia de indagaciones sobre los obreros industriales se explicaba por el deseo de no agravar el conflicto con el Gobierno de Bismarck, quien hizo que el Reichstag aprobara las leyes enfiladas contra los socialistas.

Las propias investigaciones se parecían poco a las actuales. Se discutía previamente el programa, se trazaban los puntos principales sobre los cuales habría que recibir la información. A veces estos puntos se formulaban como preguntas concretas. El documento confeccionado de este modo lo enviaban a las personas más responsables y competentes de todo el país (maestros, terratenientes, funcionarios públicos, sacerdotes y otros) que lo llenaban y lo devolvían, con frecuencia sin seguir rigurosamente las indicaciones de los organizadores. Por regla general, los materiales recogidos se publicaban sin procesarlos previamente. La Sociedad se interesaba poco por las cuestiones metodológicas. Las preguntas inexactas y mal formuladas no permitían obtener respuestas exactas y comparables. Gottlieb Schnapper-Arndt, uno de los miembros de la Sociedad, que publicó la monografía *La metodología de las investigaciones sociales* (1888), criticó semejante práctica. Sin embargo, hasta la aparición de las obras de Max Weber que fijó gran atención en la elaboración de la metodología de las indagaciones empíricas, Schnapper-Arndt fue casi el único que rebatía la inconsistencia metodológica de las investigaciones de la Sociedad de Política Social.

A comienzos del siglo XX entre las investigaciones sociales empíricas empiezan a prevalecer de nuevo los sondeos sobre el trabajo y la vida de los trabajadores. El hecho de que los científicos no marxistas abordaran esta temática se explica por su aspiración a encontrar la posibilidad de dirigir la grande producción, sin entrar en conflicto con los intereses de los obreros y conservando el orden social existente. Las tareas de las indagaciones se ampliaron sustancialmente, en comparación con las investigaciones tempranas de esta problemática. Además de las condiciones materiales de producción y de vida, fueron estudiados los factores fisiológicos y psicológicos del trabajo fabril y agrario, los planteamientos sociopolíticos y las demandas intelectuales de los obreros.

M. Weber definió las tareas de semejantes investigaciones del siguiente modo: por una parte, es indispensable establecer "cuál es la influencia que ejerce la gran empresa industrial sobre el carácter individual, el destino profesional y el estilo de vida de los obreros de dicha empresa, qué cualidades físicas y psíquicas les ayudan a adaptarse y cómo estas cualidades se revelan en la conducta cotidiana de los obreros; por otra parte, hay que comprender cómo las peculiaridades de los obreros, que dimanan de su origen étnico, social y cultural, sus tradiciones y los estándares de vida, ponen obstáculos al desarrollo y el futuro potencial de la gran empresa"¹.

Hace relativamente poco empezaron a comprender el rol de Weber no sólo como clásico de la teoría sociológica no marxista, sino también como importante organizador de las indagaciones sociales empíricas². Su primer trabajo empírico fue *La situación de los obreros agrícolas en Alemania al este del Elba* (1892). En nuestros días siguen conservando su importancia las investigaciones de Weber en la esfera de la sociología industrial. El verano y el otoño de 1908 Weber, como representante de la Sociedad de Política Social, realizó una investigación empírica en una fábrica textil y luego publicó la introducción metodológica de dicha investigación con el título *Sobre el problema de los fundamentos psicofísicos del trabajo industrial*. En la investigación se hizo un intento de registrar la dinámica de la carrera profesional, el origen social y el estilo de vida de los obreros, así como verificar una serie de hipótesis sobre los factores de la productividad de su trabajo. Weber quiso aclarar hasta qué punto se podían aplicar los métodos de laboratorio de la psicofísica experimental a la investigación que se hacía en las condiciones reales de la producción fabril. Se interesaba por la interconexión del estado psicofísico del obrero con la productividad del trabajo y el fomento de la empresa en su conjunto. Aunque la mayoría de los obreros se negó a participar en las investigaciones, la etapa preparatoria de trabajo resultó ser valiosa de por sí en el sentido metodológico. La principal diferencia entre el enfoque de Weber y el de nuestros tiempos consiste en que en

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, S.1.

² Lazarsfeld, Paul F. and Oberschall, Anthony. *Max Weber and Empirical Social Research*. In: *American Sociological Review*, 1965, vol. 30. N 2, p. 185-199.

sus investigaciones estaba ausente el objeto primario del estudio de la sociología industrial de nuestros días, o sea, el grupo. Tal vez se debiera al individualismo metodológico del autor, su teoría de la acción social. Weber operaba con las características psicofísicas del trabajo industrial en el marco de su esquema sociológico, utilizando su tipología de acciones sociales.

Al evaluar el lugar de las indagaciones empíricas en la sociología de Weber, la mayoría de los autores modernos —y, ante todo, norteamericanos— llegan a la conclusión de que su actividad como investigador empírico y su interés por la metodología y la técnica de la investigación no se pueden comprender adecuadamente, presentándolos como un anexo secundario de su sociología. M. Weber trataba de establecer la sociología como ciencia empírica, y por eso dichas investigaciones representaban para él no un lujo, sino una necesidad.

La obra de Adolf Levenstein, publicada con el título *La cuestión obrera* (1912), fue resultado de la investigación particular más extensa de comienzos del siglo XX dedicada al trabajo en la industria. Durante los años 1907-1911 Levenstein envió 8.000 cuestionarios a tres categorías de obreros (mineros, metalúrgicos y obreros textiles) de ocho regiones industriales, a razón de 1.000 cuestionarios por cada región. En un principio, enviaba los cuestionarios a sus numerosos amigos y conocidos entre los obreros, luego pedía a quienes le respondían que los distribuyeran entre otros. Como resultado, obtuvo un porcentaje bastante alto de devolución de los cuestionarios: 63. Al principio Levenstein publicó simplemente las respuestas de algunos cuestionados, luego enseñó dichos cuestionarios a los sociólogos profesionales, incluido Weber, quien le pidió que permitiera a algunos de sus colaboradores tomar parte en el procesamiento ulterior de los datos. Levenstein rechazó la ayuda, pero prestó oído al consejo de realizar un análisis cuantitativo de las respuestas.

El cuestionario de Levenstein estaba mal confeccionado desde el punto de vista metodológico, pero planteaba una serie de importantes problemas, referentes a la vida de los obreros: sus motivaciones, satisfacción, pretensiones, la actitud general frente a su situación. Al analizar los resultados obtenidos, Levenstein dividió su cuestionario en las siguientes partes: datos generales (nombre, edad, oficio, estado civil, número de hijos, ingresos, remuneración a destajo o por hora): actitud ante el trabajo (cansancio, tipo de remuneración que preferían, los

pensamientos durante el trabajo); esperanzas y deseos relacionados con el trabajo; problemas relacionados con el ocio. En total el cuestionario contenía 26 preguntas. Debido a ello el análisis de la encuesta provocó serias dificultades. Sin embargo, después de calcular las respuestas típicas en las tres categorías de obreros se obtuvieron nuevos e interesantes datos, a pesar de que la metodología de la encuesta carecía de rigurosidad y contenía francos errores¹.

El la cota de los siglos XIX-XX se hizo evidente que no bastaban las sintetizaciones puramente empíricas de los datos de las investigaciones concretas. Tampoco se podía tolerar la existencia aislada de la “sociología” y las investigaciones sociales empíricas, los contactos entre las cuales en el siglo XIX solían ser casuales y raros. Así, la clasificación empírica de las familias hecha por Booth, refrendó en la teoría de la estratificación la división tradicional inglesa de las clases sociales en “superior”, “media” e “inferior”.

El divorcio entre la práctica y la teoría se explicaba, en la mayoría de los casos, por que en las teorías sociológicas del siglo pasado prevalecían los esquemas histórico-evolucionistas globales, que no admitían en principio el control a micronivel del tipo divulgado de las indagaciones empíricas. Cabe recordar que ya Comte y Spencer, cuya doctrina se hizo sinónimo de pensamiento especulativo para las generaciones venideras de Occidente, exigían hacer empírica la teoría sociológica, entendiendo por este requisito la investigación histórica concreta, capaz de llenar el esquematismo abstracto de la sociología que ignora el movimiento histórico vivo. Entretanto la mayoría de las indagaciones sociales empíricas de aquel tiempo iba dedicada a describir el estado actual de la sociedad y sus problemas apremiantes: la pobreza, la delincuencia, la situación de los trabajadores, etc. En otras palabras, la teoría sociológica fue orientada de un modo diacrónico, y las investigaciones empíricas, de un modo sincrónico. Para que se produjera el encuentro tan esperado de la teoría sociológica y la práctica, habría que cambiar radicalmente el carácter de la primera con el fin de hacerla más analítica, reducir el nivel de sus sintetizaciones, etc.

Hasta fines de siglo XIX las indagaciones sociales práctica-

¹ Oberschall, Anthony. *Empirical Social Research in Germany. 1848-1919*, p. 95-99.

mente no estaban relacionadas con la sociología teórica. Sólo a fines del siglo en las obras de Durkheim, Weber y Tönnies la situación empezó a cambiar. Pero únicamente en los años 20 de nuestro siglo el problema de la fusión de la sociología teórica y empírica se planteó en todo su alcance, emprendiéndose la elaboración especial de la metodología y la técnica de las indagaciones sociales empíricas.

Capítulo séptimo

CRISIS DEL EVOLUCIONISMO Y TENDENCIAS ANTIPOSITIVISTAS EN LA SOCIOLOGIA DE FINES DEL SIGLO XIX—COMIENZOS DEL XX

1. La situación metodológica en la ciencia social en la cota de los siglos XIX-XX

Las postrimerías del siglo XIX se caracterizan como el final del período “pacífico” en el desarrollo del capitalismo y el comienzo de una nueva fase, la fase imperialista. La agravación de las contradicciones antagónicas en la economía capitalista, la intensificación de la lucha de clases, la sustitución de la “libre” competencia por el dominio del capital monopolista y, más tarde, su transformación en capitalismo monopolista de Estado, todo ello provocó un serio cambio en la ideología. Las declaraciones vanidosas de los ideólogos burgueses acerca de su propio mundo como el mejor de los mundos, típicas para el liberalismo de mediados del siglo XIX, empezaron a tomar un matiz irónico.

El evolucionismo positivista con todas sus objeciones críticas sobre el futuro de la sociedad era apologético por su esencia. Como escribiera Marx, “el llamado desarrollo histórico descansa, en general, en que la nueva forma ve en las formas anteriores sólo peldaños que llevan a ella misma y siempre las comprende de un modo unilateral, ya que muy rara vez y sólo en circunstancias absolutamente determinadas puede ser capaz de autocritica; por supuesto, aquí no se trata de los períodos históricos que se presentan ellos mismos como tiempos de decadencia”¹.

Ya después de 1848 el optimismo histórico de las concepciones burguesas empezó a desaparecer. Después de 1870 estos

¹ Marx, C. *Manuscritos económicos*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 12, p. 738.

ánimos se reforzaron; los ideólogos más perspicaces de la clase dominante no ven ya el futuro de color de rosa como anteriormente. “Tengo un presentimiento que me parece completamente demencial y que, no obstante, no me abandona —escribió en 1872 el destacado historiador suizo Jacob Burckhardt—. El Estado militar debe convertirse en un poderoso fabricante. Esa aglomeración de gente en grandes empresas industriales no puede quedar abandonada para siempre a su propia pobreza y codicia. Su miserable trabajo debe estar sometido a un ritmo rígido y adornado con grados y uniformes, empezando y terminando todos los días al toque del tambor; lógicamente, así debe ser”¹. A la humanidad le espera no el reino de la libertad, sino el despotismo absoluto del poder militar, tras la máscara de la república, y la subordinación voluntaria de las masas a los líderes y usurpadores.

Nietzsche expresó brillantemente el sentimiento de la crisis social global que atravesaba la sociedad burguesa: “La descomposición y, por consiguiente, la incertidumbre son propias de este tiempo: no hay nada que se mantenga firmemente sobre sus pies, con la fe severa en sí mismo: viven para el día de mañana, pues el pasado mañana es dudoso. Todo en nuestro camino es resbaladizo y peligroso y la capa de hielo que nos mantiene aún se ha hecho más delgada; todos sentimos el cálido y temible aliento del deshielo; por donde nosotros pisamos, pronto no podrá pasar nadie”².

El fracaso del optimismo liberal con su principio de *laissez-faire* se combina con la desilusión que provocan los esquemas “estructurales” organicistas. Los sociólogos ven cada vez más claramente que el capitalismo destruye las estructuras tradicionales de la “comunidad” —la familia, la vecindad, el gremio— y, a diferencia de los representantes del liberalismo temprano, estos procesos les alarman.

La revisión de valores ideológicos de la sociedad burguesa era tanto más dolorosa, porque se conjugaba con la crisis teórico-metodológica del evolucionismo y el naturalismo.

Como ya hemos señalado, la idea del desarrollo fue asimilada por la ciencia social burguesa del siglo XIX de una forma

¹ Burckhardt, Jacob. *Briefe*. Leipzig, Diterich'schen Verlagsbuchhandlung, 1929, S. 364.

² Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1959, S. 50.

bastante simplista. Por evolución comprendían con frecuencia la ortogénesis, o sea, el movimiento hacia un objetivo planteado desde el principio. A medida que se descubrían los antagonismos sociales, dicha ortogénesis –en forma de teoría positivista de la evolución o de la teodicea histórica hegeliana (a pesar de todas las diferencias, precisamente en este punto ambas coinciden)– fue sometida a una crítica cada vez más dura. Además, con frecuencia la crítica iba dirigida contra el historismo en general como idea de la tendencia del proceso social. Ahora al evolucionismo positivista le reprochaban con razón del naturalismo, mecanicismo y el menosprecio del factor “humano”.

Por primera vez esta tendencia antievolucionista fue expresada en la filosofía de la historia, en las obras de Arthur Schopenhauer, Jacob Burckhardt, Nikolái Danilevski y Friedrich Nietzsche. Pero pronto los ánimos antievolucionistas penetraron en la antropología y la etnografía, con las cuales estaba íntimamente relacionada la sociología del siglo XIX.

Los positivistas, partiendo de la idea del desarrollo evolucionista lineal, suponían que todos los pueblos atraviesan las mismas etapas y que en condiciones sociales y naturales iguales la cultura, las instituciones políticas, etc. son siempre iguales. Tal enfoque era en cierta medida fructífero, ya que permitía destacar con nitidez las principales líneas del desarrollo. Pero encerraba una unilateralidad peligrosa: la incomprendición de la diversidad de las formas y variantes del desarrollo social, la tendencia a supeditar los hechos a un esquema demasiado simple. Con ello el método histórico-comparativo se convertía en un medio para recolección no crítica de los hechos con el fin de confirmar el esquema apriorístico y nada más. De ahí provienen los constantes conflictos y las interminables discusiones entre los sociólogos y los historiadores. Los sociólogos acusaban a los historiadores de “afición infantil” a la cronología y los hechos aislados, de sobrestimación del rol de los “grandes personajes” y de incomprendición de la regularidad del desarrollo social. A su vez, los historiadores criticaban, y con no menos razón, a los sociólogos por el mecanicismo, la afición a las sintetizaciones arbitrarias, tolerancias y el esquematismo.

El desarrollo de la antropología y la etnografía refutó los esquemas evolucionistas simplistas y reveló el carácter inadecuado del método comparativo. El material etnográfico demostraba claramente que el nexo entre la vida material de la sociedad y su cultura no es tajante ni mucho menos, que la

misma base puede engendrar, según las condiciones concretas, múltiples formas de superestructura y que no se puede hablar de sociedades concretas sin tener en cuenta los hechos de la interacción y la influencia mutua de los pueblos.

Por supuesto, los hechos de la difusión de la cultura se reconocían también anteriormente. El gran etnólogo evolucionista Edward Tylor escribió una serie de artículos sobre la regularidad de la difusión de los rasgos culturales. Sin embargo, las adopciones culturales se interpretaban también en el espíritu del evolucionismo. En los albores del siglo XX la situación cambió. Poco a poco el difusionismo se convierte en dirección rectora en la etnografía. Sus representantes Leo Frobenius (1873-1938), Fritz Graebner (1877-1934), Elliot Smith (1871-1938) y otros consideran lo más importante no la génesis, sino los procesos de difusión de la cultura.

La orientación difusionista en la etnografía y culturología dio valiosísimos resultados investigadores. Pero, siendo una reacción natural a los excesos del evolucionismo, el difusionismo encerraba el peligro de perder las principales líneas del desarrollo. La tesis de que la cultura se extiende principalmente por medio de las adopciones excluía la creación de una teoría genética general de la cultura. La escuela histórica cultural en la etnografía trató de destacar ciertos "círculos culturales" o "regiones" autónomos. Posteriormente, en contraposición tanto al evolucionismo como al difusionismo, se distinguió como principio rector el funcionalismo, según el cual la explicación de toda cultura hay que buscarla no en las etapas de evolución ni en las influencias externas, sino en la integridad interna y la interdependencia funcional de los elementos de esa misma cultura de la sociedad.

Franz Boas (1858-1942), destacado antropólogo norteamericano, subrayaba que no se puede estudiar separadamente la evolución o la difusión de algunos elementos de la cultura o el arte, porque su significado se determina por el lugar que ocupan en el sistema de la cultura como un todo único. La cultura y el modo de vida de toda sociedad deben analizarse no como un caso particular o una etapa de proceso único de la evolución y no como el producto de influencias externas más o menos casuales, sino como una integridad concreta y autónoma que debe comprenderse en su unidad interna. Pero el viejo evolucionismo pecaba de menospreciar el valor específico de las culturas "primitivas", viendo en ellas tan sólo una etapa en la preparación de

la civilización europea. En cambio ahora todas las culturas y formas sociales fueron proclamadas históricamente equivalentes y el estudio de su génesis estéril.

La reorientación metodológica que se operaba en la etnología, tenía una relación directa con la sociología. Los límites de ambas asignaturas nunca fueron demarcados con exactitud, especialmente cuando se trataba de las regularidades generales de la cultura. Además, en el desarrollo de los métodos científicos generales siempre existe cierto paralelismo. La orientación difusiónista en la etnografía tiene una semejanza directa con la teoría de la imitación de Tarde, quien escribió, entre otras cosas, sobre la “difusión de las ideas”; no es casual que Boas lo citara. Durkheim se considera con razón el precursor del funcionalismo en la etnología inglesa. La crisis del evolucionismo no fue una tendencia local, sino la de la ciencia en general.

Para las ciencias sociales tuvo consecuencias no menos importantes la revolución en la física, en la divisoria del siglo XX, que fue analizada por Lenin en *Materialismo y empirio-criticismo* y que destruyó hasta los cimientos las viejas nociones metafísicas no sólo del mundo físico, sino también de la propia ciencia.

A la mayoría de los científicos y filósofos del siglo XIX les parecía que la física de Newton ofrecía un cuadro absolutamente correcto del mundo, en el cual toda la realidad se reducía a la distribución y el movimiento de los átomos. Partiendo del determinismo mecánico de Laplace, los sabios suponían que, al conocer la ubicación exacta y el movimiento de las partículas materiales en el momento dado, se podría calcular, basándose en las leyes de la mecánica, toda la evolución anterior y posterior del mundo. La física del siglo XX hizo trizas ese mecanicismo primitivo. Naturalmente, la revolución que empezó en la física, no paró allí. La aparición de la geometría no euclíadiana y de la teoría de los conjuntos provocó la crisis en las matemáticas, ya que se hizo claro que los fundamentos de la más exacta de las ciencias no son evidentes, como suponían en el siglo XIX. La química, la biología y otras ramas de las ciencias naturales también sufrieron serios cambios.

La crisis de la física provocó una conmoción en las ciencias sobre el hombre: la historia, la psicología y la sociología. El naturalismo y el evolucionismo de la sociología positivista se basaban, aunque los propios científicos no se daban cuenta de ello, precisamente en la física de Newton; el determinismo que

defendían era el determinismo típico de Laplace. La revolución en la física, que demostró lo limitado e insuficiente de esas representaciones, asestó un sensible golpe al mecanicismo en las ciencias sociales. Los sociólogos, incluso si seguían empleando los términos de la física, la mecánica y la biología al analizar los fenómenos sociales, se vieron obligados a tener en cuenta los cambios operados en estas ramas del saber.

La revolución en las ciencias naturales atrajo la atención general hacia las premisas filosóficas de los conocimientos científicos, reveló la necesidad de una minuciosa verificación de los conceptos y métodos fundamentales. Los positivistas del siglo XIX creían ingenuamente que el desarrollo de la ciencia “positiva” resolvía por sí mismo todos los problemas sociales y filosóficos. A fines del siglo XIX-comienzos del XX se habían formado ya los rasgos principales de la concepción social-cultural, que posteriormente fue denominada por sus críticos “cientismo”, la cual absolutizaba el papel de la ciencia en el sistema de la cultura y la vida ideológica de la sociedad. El positivismo, que dio origen a la orientación científica, no sólo elevaba la ciencia al rango de mundividencia universal, sino afirmaba también que los métodos propios de las ciencias naturales pueden aplicarse a la resolución de cualesquiera problemas intelectuales. Eso iba enfilado no sólo contra la “metafísica” filosófica especulativa, sino también contra los métodos habituales y el propio estilo de pensamiento de las ciencias humanitarias “tradicionales”.

Hasta cierto momento ese planteamiento, que reflejaba el aumento del prestigio y la influencia de la ciencia, fue progresista. Sin embargo, a fines del siglo XIX el pensamiento filosófico ya tomó conciencia de la creciente disparidad entre el progreso científico-técnico y el desarrollo de los valores espirituales, éticos y estéticos. Además, la especialización cada vez más profunda de los conocimientos científicos, provocando el fraccionamiento cada vez más grande de las asignaturas, planteaba con nueva fuerza el problema de la integración del saber, de la reconstrucción del cuadro íntegro del mundo, de una peculiar meta-ciencia (no obstante la tesis positivista de que la ciencia es de por sí filosofía). Por último, y eso tiene particular importancia, a fines del siglo XIX se acentuó extraordinariamente el interés por el carácter específico y la correlación de las ciencias naturales y humanitarias.

Cuanto más rigurosos se hicieran los métodos de las ciencias

cias naturales exactas, tanto más contraste ofrecían con los métodos tradicionales de las ciencias humanitarias. Los positivistas explicaban esa desproporción exclusivamente por la “inmadurez” de las asignaturas humanitarias que, según ellos, no alcanzaron aún el nivel de una ciencia auténtica. Pero, en contraposición a este planteamiento, siempre había quienes afirmaban que los conceptos y los métodos de las ciencias naturales no son capaces, por su esencia, de reflejar lo complejo que es el mundo humano. La crisis de la física contribuyó a fortalecer y animar la orientación antipositivista, cuyas raíces ideológicas hay que buscarlas en el historicismo idealista de los románticos. El naturalismo evaluaba todas las formas de conocimiento humano y la propia vida según los criterios de la ciencia empírica, mientras que las corrientes antinaturalistas en la filosofía se proponían el objetivo de criticar la ciencia, de establecer los límites de su eficiencia y aplicación a la luz de los valores humanos, vitales o éticos más generales.

Esa “crítica de la ciencia” fue bastante heterogénea por sus objetivos y contenido. Unos autores aprovechaban la crisis de la física para demostrar la inconsistencia general de la mundividencia científica, oponiéndole el irracionalismo o el fideísmo renovados. Otros no ponían en tela de juicio el significado y la eficacia de la ciencia como tal, atacando tan sólo el cientismo, o sea, las ilusiones positivistas respecto a la ciencia.

2. Cambios en la filosofía de las ciencias sociales. Dilthey y el neokantismo

Como hemos visto, los fundamentos filosóficos de la sociología del siglo XIX eran heterogéneos. A la par que el positivismo en la sociología gozaban de influencia otras corrientes, puramente idealistas. Además, el propio positivismo estaba lejos de ser unívoco por su contenido. Al enfoque holista-sistémico de Comte, le fue opuesto el enfoque individual-psicológico de Mill. El planteamiento naturalista de Taine, quien afirmaba que los sentimientos humanos había que tratarlos “como el naturalista y el fisiólogo, que clasifican y sopesan las fuerzas”¹, no le impedía pensar, respecto a la investigación histórico-cultural, que el hombre de carne y hueso, “exterior”, importaba sólo

¹ Taine, H. *Histoire de la littérature Anglaise*. Tome I, p. XLVI.

porque ayudaba a manifestar al hombre “invisible”, “interior”¹.

A pesar de todo, en la conciencia pública del siglo XIX la sociología se asociaba a menudo con el positivismo y el naturalismo y por eso su crítica se desenvolvía bajo la bandera del “antipositivismo”; aunque, como señala con razón el historiador norteamericano Stuart Hughes, esos críticos “utilizaban la palabra ‘positivismo’ casi como sinónimo para designar toda una serie de doctrinas filosóficas que veían con la misma reprobación: el ‘materialismo’, el ‘mecanicismo’ y el ‘naturalismo’”². La crítica justa del mecanicismo vulgar, el naturalismo y el evolucionismo se entrelazaba de este modo con la reacción idealista, dirigida directa o indirectamente contra el materialismo histórico. No es casual que las concepciones “antinaturalistas” sean denominadas también neoidealistas.

Hace mucho los historiadores de la sociología determinaron las líneas principales de esta polémica³. Los positivistas y los neoidealistas se mostraban igualmente hostiles respecto a los esquemas especulativos de la filosofía ontológica tradicional de la historia y acentuaban el carácter experimental, empírico-concreto del saber social. Pero entendían de un modo distinto su naturaleza y funciones.

El positivismo defendía el principio de la unidad de los conocimientos científicos, tratando de extender los métodos de investigación de las ciencias naturales (el naturalismo) a los fenómenos sociales. En cambio, las corrientes antipositivistas, subrayan el carácter específico de los objetos sociales y los métodos de conocimiento, oponiendo las ciencias sociales a las naturales. El positivismo aspiraba a destacar por doquier lo general, lo homogéneo, lo que se repite, menospreciando lo específico, lo individual-concreto. El neoidealismo, siguiendo la tradición romántica, destaca como lo principal el conocimiento de lo individual, trátese de una persona concreta o de una época histórica. El positivismo intenta reducir la diversidad cualitativa de los fenómenos a una suma de elementos o leyes relativamente sencillos. El neoidealismo prefiere la generalización

¹ Ibíd., p. X.

² Hughes, H. Stuart. *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought. 1890-1930*. London, Macgibbon & Kee, 1959, p. 37-38.

³ Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe (Ill.), The Free Press, 1949.

sintética, la tipologización de distintos “conjuntos orgánicos” en vez del análisis de los elementos.

El positivismo se esfuerza por presentar la vida social como interacción más a menos automática de factores y fuerzas sociales impersonales. En cambio, sus adversarios buscan por doquier el principio subjetivo, individual-personal. Les interesa no tanto la determinación objetiva de los fenómenos sociales como sus promotores “internos”: el contenido conceptual del acto, los motivos y la orientación consciente del personaje hacia tal o cual norma o valor.

Para los positivistas la ciencia social rectora era la sociología “generalizadora” y consideraban la historia “descriptiva” en el mejor de los casos como una asignatura auxiliar. En cambio, para el neoidealismo representaba el máximo interés la historia, mientras que la sociología se relega al segundo plano o incluso se proclama inútil.

En la esfera de la gnoseología el neoidealismo, en contraposición al objetivismo positivista, pone en primer plano el problema del sujeto cognosciente: qué es lo que representa, dónde se hallan las garantías de la universalidad de sus conclusiones, cómo se coordinan la actitud cognoscitiva con la práctica, etc.

Del maremánum de corrientes idealistas que participaron en la discusión metodológica a comienzos del siglo XX (el neohegelianismo alemán e italiano, el intuitivismo de Henri Bergson, la fenomenología de Edmund Husserl y otros), la filosofía de la vida de Dilthey y el neokantismo ejercieron la máxima influencia directa sobre la teoría y la práctica de las ciencias sociales de este período.

Wilhelm Dilthey (1833-1911), a quien los historiadores de la filosofía llaman con frecuencia el “Kant del conocimiento histórico”, contrapone radicalmente las ciencias humanitarias, que determina como ciencias sobre el espíritu (*Geisteswissenschaften*) a las ciencias naturales.

Según Dilthey, el naturalismo positivista y la filosofía objetiva idealista de la historia no reflejan el carácter específico de la vida social y las ciencias sociales. “A fines de la Edad Media —escribió Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*— empezó la liberación de las ciencias especiales. Sin embargo, aquellas que tienen por objeto la sociedad y la historia quedaron durante mucho tiempo, hasta el siglo pasado, supeditadas a la metafísica. Ahora están esclavizadas por las ciencias

de la naturaleza que se desarrollan impetuosamente, y esa esclavitud es tan dura como la anterior”¹.

Dilthey no negaba que el hombre representa cierta unidad psicofísica que puede ser dividida sólo en la abstracción y que, en este sentido, las ciencias naturales y humanitarias estudian la misma vida humana. Pero las ciencias naturales examinan cómo el curso de los acontecimientos naturales influye sobre la situación del hombre, mientras que las ciencias humanitarias son las ciencias del espíritu, estudian la libre actividad del hombre que persigue determinados fines.

Nosotros conocemos las cosas físicas que estudian las ciencias naturales sólo indirectamente, como fenómenos. En cambio, los datos de las ciencias del espíritu se extraen de la experiencia interior, de la observación directa del hombre sobre sí mismo y sobre los demás hombres y las relaciones entre ellos. “Los hechos sociales los comprendemos desde el interior. Hasta cierto punto podemos reproducirlos en nosotros, basándonos en las observaciones de nuestro propio estado. Al comprenderlos, animamos esta reproducción del mundo histórico con el amor y el odio, con todo el juego de nuestros afectos. Para nosotros la naturaleza es muda. Sólo la fuerza de nuestra imaginación le da el brillo de la vida y la intimidad... Es para nosotros algo exterior y no interior. En cambio, la sociedad es nuestro mundo”².

Según Dilthey, el elemento primario de las ciencias del espíritu es la emoción interna directa (*Erlebnis*), en la cual el hombre se da cuenta directamente de su existencia en el mundo. La semejanza de las estructuras psíquicas, del mundo espiritual de distintas personas brinda la posibilidad de la compasión, la compenetración y la simpatía. Y eso, a su vez, sirve de base para comprender, o sea, descifrar el mundo interior ajeno, los motivos de la actividad y los símbolos, codificados en la cultura. “Nosotros explicamos la naturaleza, mientras que la vida espiritual la comprendemos”, tal es la tesis fundamental de Dilthey³.

La teoría de la comprensión de Dilthey es uno de los pri-

¹ Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. 3 Aufl. Leipzig, Berlin, Verlag und Druck Von B. G. Teubner, Bd. I, S. XI.

² Ibíd., S. 36.

³ Dilthey, Wilhelm. *Ideen über eine beschreibende und zergliedern-de Psychologie*. In: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1957, Bd. V., S. 144.

meros intentos de concienciar teóricamente el problema del desciframiento del significado y el sentido (a diferencia de la determinación estructural "exterior") de la actividad histórico-social y sus objetivaciones. Pero Dilthey cree que es imposible e ilícita por principio la existencia de la filosofía de la historia o la sociología que pretendan sintetizar el curso del proceso histórico como un todo único, ya que la vivencia directa, en que se asienta toda comprensión, es individual: "...cualquier fórmula en la cual expresamos el sentido de la historia no es más que el reflejo de nuestro propio sentimiento vital animado... De estas fórmulas que pretenden expresar el sentido de la historia no se puede extraer ni una sola verdad fructífera. Es una bruma metafísica y nada más"¹.

La filosofía de la historia trata de abstraer lo común de lo peculiar y único. Pero, subraya Dilthey, eso es imposible sin destruir el tejido vivo de la realidad histórica. Por eso la filosofía de la historia a lo largo de todo su desarrollo conserva las huellas de su origen religioso. Incluso cuando se deshace de sus viejas formas teológicas (Jacques Turgot, Johann Herder, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), su contenido sigue siendo religioso y metafísico.

Del mismo modo negativo evalúa Dilthey la sociología positivista. Reprocha a Comte, Mill y Spencer su vaguedad terminológica, el dogmatismo científico y la burda metafísica naturalista. La sociología pretende abarcar la sociedad en general. Pero, de hecho, trátese del desarrollo histórico o de la correlación de los componentes de la estructura social, sólo las indagaciones analíticas, especializadas, divididas por ramas (psicología, etnología, investigación de sistemas culturales y organizaciones sociales) aportan resultados científicos fecundos. El antinaturalismo de Dilthey se transforma en la negación de la sociología como ciencia.

La patética de Dilthey, además de la crítica general del naturalismo positivista, consistía en la afirmación del carácter subjetivo, histórico y la integridad estructural de la vida social. La idea de la subjetividad quiere decir que las estructuras y las relaciones sociales impersonales, que la sociología naturalista elevaba al rango de "factores" independientes, son objetivaciones, productos de la actividad pasada y presente de los

¹ Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd., I, S. 97, 112.

hombres, que se pueden comprender sólo en relación con esa actividad. La interpretación de la cultura y de todas las formaciones sociales y psicológicas como “integridades dinámicas” se diferenciaba favorablemente del mecanicismo y eclecticismo de las “teorías psicológicas de la sociedad”, divulgadas en los tiempos de Dilthey, que reducían la sociedad a un conglomerado de “instintos” o “demandas” arbitrariamente subordinados, y la cultura, a una suma de componentes aislados. La idea de la historicidad de la vida social significaba, al contrario que los esquemas evolucionistas abstractos, un planteamiento metodológico para elaborar tipos culturales e históricos concretos, llamados a expresar el carácter específico de las épocas correspondientes.

Como fundador de la “filosofía crítica de la historia”, Dilthey ejerció seria influencia sobre la evolución del pensamiento histórico. En la psicología sus ideas fueron desarrolladas directamente en la psicología estructural de Eduard Spranger y en la concepción personológica de William Stern, así como, en cierta medida, en la psicología de la *Gestalt*. En la sociología sus continuadores fueron los representantes de la escuela neokantiana de Baden y Georg Simmel, en cuyas obras el propio Dilthey veía la realización parcial de su programa (aunque, en general, la filosofía de Simmel se diferencia de la de Dilthey); en distinto grado y en distinto contexto intelectual la influencia de Dilthey se percibe en la “sociología comprensiva” de Max Weber, en las teorías de Charles Horton Cooley, Florian Znaniecki, Pitirim Sorokin y muchos otros. Pero esa influencia fue contradictoria.

Dilthey, debido a sus posiciones idealistas primarias, no sólo no eliminaba, sino profundizaba la incoherencia de los principios “espiritual” y “material” en la interpretación de la vida social.

Dilthey veía claramente los puntos débiles de la psicología introspectiva, era adversario del relativismo y demostraba la posibilidad del conocimiento objetivo de la vida social. “Las ciencias del espíritu aspiran al conocimiento imparcial de su objeto... El conocimiento objetivo de la sociedad, la historia y el hombre siempre constituye su meta. La posibilidad de tal conocimiento constituye su premisa común”¹. Pero, al apartarse

¹ Dilthey, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften*. Stuttgart, B. C. Teubner, Verlagsgesellschaft, 1958, Bd. III, S. 313, 314.

del relativismo psicológico, Dilthey era impotente frente al relativismo histórico. Según su doctrina, todas las creaciones del espíritu se transforman infinitamente: el propio hombre, sus ideas en cada época dada forman conjuntos absolutamente individuales e inconfundibles. Pero la ciencia social, al igual que todas las creaciones del intelecto, forma parte también de algún conjunto, perteneciente a la historia.

¿Cómo es posible, entonces, el conocimiento social universal? Dilthey, tratando de afianzar las ciencias del espíritu no en la substancia espiritual-individual, sino cultural-histórica, no fue capaz de superar la dificultad relacionada con la contradicción entre su método y la tarea planteada. El método subjetivo de penetración en la "integridad espiritual" del fenómeno social o cultural no puede garantizar la imparcialidad científica del resultado de la investigación.

En el marco de la filosofía de Dilthey no hay lugar para la verdad objetiva. Todo sistema del conocimiento social se coordina con determinada mundividencia. Pero "toda verdadera mundividencia es intuición que surge de la existencia interna de la vida"¹, y los principales tipos de mundividencia filosófica son, según Dilthey, "poderosos, indemostrables e indestructibles"².

Incluso los sociólogos que hicieron suya la patética antinaturalista de la filosofía de Dilthey como, por ejemplo, Max Weber, se vieron obligados a distanciarse de sus excesos. Posteriormente la interpretación de la "comprensión" en las ciencias sociales se aparta cada vez más de sus orígenes intuitivistas-psicológicos iniciales, asociándose al problema del desciframiento del sentido vital de los símbolos sociales y culturales. "La dificultad con la 'comprensión' consiste en que nadie puede ofrecer sus reglas exactas"³ —se dice en un diccionario sociológico.

Los neokantianos, al igual que Dilthey, se pronuncian en contra del naturalismo y el materialismo, subrayan el aspecto subjetivo del proceso de conocimiento y consideran que la historia es una asignatura más importante y característica para todo el conjunto de las ciencias sociales que la sociología. No

¹ Kon, Igor. *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*. Kritischer Abriss. Berlin, Akademie-Verlag, 1964, B. I. S. 96.

² Ibíd., S. 96.

³ Hault, Thomas Ford. *Dictionary of Modern Sociology*. Totowa (N.J.), Littlefield, Adams & Co., 1969, p. 346.

obstante, ponen en primer plano la problemática lógico-metodológica, el problema del status lógico y los métodos de formación de los conceptos históricos, a diferencia de los de las ciencias naturales.

Las tesis básicas de la concepción neokantiana de la ciencia fueron formuladas por Wilhelm Windelband ya en la introducción de su *Historia de la filosofía* (1889) y, especialmente, en el discurso *La historia y las ciencias naturales* (1894). Windelband, que creía que la tarea esencial de la filosofía consiste en la investigación de los métodos cognoscitivos de las ciencias específicas, estaba en contra tanto de la tendencia a diluir la filosofía en la historia, característica de Dilthey, como de la “tendencia universalista” del positivismo, que ignora el carácter específico de distintas ramas del saber. Según Windelband, la división tradicional de las ciencias experimentales con arreglo a su materia en naturales y “del espíritu” es desafortunada, ya que la contrariedad de los objetos no coincide con la misma contrariedad de los métodos del conocimiento. Sería mucho más exacto clasificar las ciencias por su método, por el carácter formal de los objetivos cognoscitivos de la ciencia. “Las ciencias experimentales buscan en el conocimiento del mundo real o algo común, en forma de ley de la naturaleza, o algo único, en su forma históricamente condicionada; persiguen, por una parte, la forma invariable de los acontecimientos reales y, por otra, su contenido único, determinado en sí mismo. Unas son las ciencias sobre las leyes, y otras las ciencias sobre los acontecimientos; las primeras enseñan lo que tiene lugar siempre, y las últimas, lo que ha habido una vez”¹. En el primer caso se trata del pensamiento nomotético, y en el segundo, del pensamiento ideográfico.

Se trata prácticamente de la contraposición de las ciencias naturales e históricas. Las ciencias naturales significan el triunfo del pensamiento sobre la percepción, mientras que en la historia al contrario los conceptos generales tienen una significación subordinada. Los intentos de los sociólogos-positivistas de “convertir la historia en ciencias naturales” proporcionaron únicamente “dos o tres generalizaciones triviales que se pueden admitir tan sólo especificando sus numerosas excepciones”².

¹ Windelband, Wilhelm. *Präludien*. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1924, 2-er Band, S. 145.

² Ibíd., S. 155.

El problema planteado por Windelband fue desarrollado en detalle por Heinrich Rickert (1863-1936) en el libro *Los límites de la conceptuación naturalista. Introducción lógica a las ciencias históricas* (1902).

Comprendiendo la relatividad de la contraposición lógica de la historia a las ciencias naturales, Rickert subrayaba que su “lógica histórica” no se propone el objetivo de clasificar las ciencias ni afirma que las ciencias naturales se dedican a estudiar exclusivamente lo general, y la historia, lo individual¹. “Cualquier pensamiento científico debe ser un pensamiento en conceptos generales, en el sentido de que los elementos de las opiniones y los conceptos son generales; por eso si ante la historia se planteara la tarea de no dar nada, menos las representaciones individuales, el concepto de ciencia histórica sería, en efecto, *contradictio in objecto*”².

Según Rickert, la diferencia entre la historia y las ciencias naturales consiste, ante todo, en que para estas últimas los conceptos generales son el objetivo del conocimiento, mientras que para la historia sirven tan sólo de medio indispensable para comprender lo individual. El criterio de lo sustancial en las ciencias naturales es lo que se repite, lo común, y en la historia, al contrario, es lo inconfundible, lo individual. Por eso el concepto en las ciencias naturales destaca de las numerosas formaciones individuales lo que es común para ellas, dejando de lado lo que caracteriza su individualidad; en cambio, el concepto en la historia destaca lo que diferencia estas individualidades una de otra.

Como el método de la ciencia y su objeto no están ligados de un modo riguroso, el método individualizador puede aplicarse en un principio a la naturaleza (la geología como historia de la Tierra) y el método generalizador, a los fenómenos sociales (la psicología, la sociología). Sin embargo, evidentemente Rickert da preferencia a la historia “individualizadora”, en comparación con la sociología “generalizadora”. Reconoce la legitimidad lógica de la interpretación de la realidad social por las ciencias naturales, aunque, según él, no dio resultados más o menos considerables, pero añade que la sociología, además de

¹ Rickert, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung Eine Logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1929, S. XV;

² Ibíd., S. 305.

no sustituir la historia (argumento que no puede rechazar), no nos comunica nada acerca de la realidad concreta, porque la elaboración de la realidad histórica con los métodos de las ciencias naturales “reúne por la fuerza en una comunidad agobiadora” lo que tiene capacidad de vida sólo como ente aislado.

La peculiaridad del conocimiento histórico consiste en que no tipifica los fenómenos, sino destaca lo esencial en ellos catalogándolos entre los valores culturales universales. Según Rickert, el valor es “el sentido que está por encima de toda existencia”¹. Por eso la atribución al valor es algo muy distinto a una evaluación subjetiva. Al insistir en esa delimitación, Rickert piensa que de este modo puede asegurarse la objetividad del conocimiento social-histórico. La ciencia, escribe Rickert, “es algo más que la comparación arbitraria de hechos seleccionados arbitrariamente y que tienen importancia para quien se encuentra enredado en las evaluaciones de cierto círculo cultural histórico”². No obstante, si el propio desarrollo histórico no contiene criterios para su división y todos los conceptos históricos se forman respecto a ciertos valores, la pretensión de universalidad incondicional de los conceptos históricos presupone el reconocimiento de valores incondicionalmente comunes. De este modo, la investigación de la lógica de la historia se transforma en la metafísica de los valores.

Los trabajos de los filósofos de la escuela de Baden representaban, en esencia, el primer intento de investigar los fundamentos lógicos de las ciencias sociales (entre los positivistas se dedicaba a ello y, por cierto, de un modo bastante superficial, solamente Mill). De paso se aclararon las dificultades sustanciales en la aplicación del método histórico en la sociología y, en un grado aún mayor, de la teoritzación en la investigación histórica. Las discusiones, provocadas por el libro de Rickert, contribuyeron a estudiar más activamente estos problemas. En particular, estimularon la elaboración del problema de los valores, tanto en el aspecto sociológico (el valor como componente normativo de la actividad social) como en el gnoseológico

¹ Rickert, Heinrich. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentalogik*. Halle a. S. Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co., 1909, S. 37.

² Rickert, Heinrich. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen. 1926, S. 140.

(“catalogar entre los valores” y los criterios de objetividad científica). La teoría de Rickert sobre los conceptos históricos que se forman respecto a un valor determinado, a diferencia de las generalizaciones estadísticas, influyó sobre el desarrollo de los procedimientos tipológicos en la sociología. En el plano filosófico la escuela de Baden, a la par que Dilthey y Husserl, puso los cimientos de la futura orientación “humanista” o fenomenológica en la sociología.

Sin embargo, la influencia del neokantismo sobre la sociología era preferentemente mediatisada (a través de M. Weber y las concepciones culturológicas alemanas).

Los neokantianos pretendían sin fundamento alguno “superar” la teoría dialéctico-materialista del reflejo. Como escribiera Rickert, “si planteamos... ante la ciencia la tarea de reproducir exactamente la realidad, descubriremos sólo la impotencia del concepto, ya que la única deducción consecuente de la doctrina sobre la ciencia, en que domina la teoría del reflejo, será el escepticismo absoluto”¹. Pero la teoría marxista del reflejo no exige que el concepto coincida directamente con el objeto y, además, lo refleje en toda su diversidad. Sólo el interminable proceso histórico del conocimiento abarca la realidad infinita. En cambio, Rickert, al aislar metafísicamente el concepto concreto compara su contenido flaco y abstracto con la ilimitada diversidad de la realidad concreta y llega a la conclusión de que el conocimiento no refleja la realidad objetiva. Esto comunica a su teoría rasgos de agnosticismo de principio, por los cuales lo criticaban los marxistas y, en particular, G. Plejánov², ya a comienzos del siglo XX.

En esencia, los neokantianos fundamentaron teóricamente y refrendaron la incoherencia entre la historia y la sociología, que surgió de hecho ya a mediados del siglo XIX, y cuyas consecuencias negativas se dejan sentir hasta nuestros días (en un polo, la historia descriptiva, que menoscancia la determinación conceptual y muchos métodos científicos generales de investigación y, en el otro, la sociología, que opera con definiciones formales que no guardan relación con ninguna realidad social-histórica determinada).

¹ Ibid., S.32.

² Plejánov, G. V. *Sobre el libro de Rickert. Obras filosóficas seleccionadas*. Moscú. 1957, tomo 3.

3. La situación de la sociología

¿Cómo se interpretaban todos estos problemas filosófico-metodológicos en la propia sociología? La situación de la sociología en el sistema de las ciencias sociales de fines del siglo XIX-comienzos del XX era en cierto sentido ambigua. Por un lado, la sociología se desarrolla rápidamente, se amplía la temática de las indagaciones sociales empíricas, aparecen nuevas revistas científicas, sociedades y cátedras. Por otro, los representantes de las ciencias sociales tradicionales siguen mirándola de reojo, y en la propia teoría sociológica reina la disensión.

En Inglaterra el centro de la sociología era la Sociedad Sociológica de Londres, fundada en 1903 (su primer presidente fue el conocido jurista James Bryce), que desde 1908 empezó a editar *Sociological Review*. Pero la Sociedad no tenía un programa más o menos determinado. Leonard Hobhouse (1864-1929), primer director de la revista, escribió en un editorial que “no sólo hay todavía muchas personas que niegan la existencia misma de la sociología”, sino que los propios sociólogos no pueden ponerse de acuerdo acerca del objeto y las tareas de su actividad¹. En 1907, en la Universidad de Londres se inauguró la primera cátedra de sociología en Inglaterra, que encabezó Hobhouse. Dicha cátedra fue fundada con fondos de un mecenas privado que deseaba “ayudar a establecer el status académico de la sociología en las universidades”, para divulgar la aplicación del método científico a las investigaciones sociológicas². Pero en Oxford y Cambridge el camino para los sociólogos fue vedado, y la sociología británica tuvo que desarrollarse durante mucho tiempo en el marco de la antropología y la etnografía.

En Francia los seguidores de Le Play denominaban con el término de “sociología” sólo las obras de los discípulos de Comte, mientras que sus propias investigaciones las llamaban “ciencia social”. Allí la institucionalización de la sociología como asignatura universitaria empezó a fines del siglo XIX, bajo la influencia de Durkheim, quien en 1896 fue el primer profesor en Francia de “ciencia social” en la Universidad de Burdeos. Después de trasladarse a París, Durkheim dictaba en la

¹ Abrams, Philip. *The Origins of British Sociology: 1834-1914*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1968, p. 147.

² Ibíd., p. 130.

Sorbona un curso de pedagogía, religión, moral y familia (“ciencia de la educación”).

Aún peor estaban las cosas en Alemania. Las facultades de filosofía donde se hallaban concentradas todas las ciencias humanitarias, no deseaban tener nada de común con las indagaciones empíricas. Según la expresión de Oberschall, “la investigación social empírica tenía importancia para el profesor alemán como ciudadano, pero no formaba parte de su función profesional”¹. La hostilidad profesional de los filósofos “tradicionales” hacia la sociología se agravaba por las divergencias teórico-ideológicas, ya que muchos científicos conservadores asociaban la sociología con el positivismo, con la orientación socialista y las influencias desde fuera. Esa hostilidad se extendía incluso a la sociología teórica. En las cartas a Ward, Gumplovic se quejaba amargamente de que “los profesores alemanes no quieren saber nada de la sociología”, y en la biblioteca de la Universidad de Graz no están suscritos ni a *American Journal of Sociology*. En 1912 Tönnies escribió que “todo el mundo sabe” que “la sociología no es aceptada en las universidades alemanas ni como apéndice de la filosofía”². Tampoco contaba con el apoyo de la burocracia gobernante. Por eso, a pesar de que en 1909 se fundó la Sociedad Sociológica Alemana, encabezada por Tönnies, habría que recorrer un largo camino hasta que la sociología se institucionalizara.

La situación en los EE.UU. era distinta. La ausencia de un sistema riguroso de enseñanza superior, la existencia de los recursos materiales libres, la competencia entre las universidades, la influencia del pragmatismo y el spencerismo y el amplio movimiento a favor de las reformas sociales brindaban posibilidades que no había en otros países. El primer curso que llevaba el nombre de sociología, lo dictó Sumner en la Universidad de Yale ya en 1876. En 1893 Small fundó la primera cátedra y la especialización sociológica en Chicago.

En 1901 169 universidades y colegios norteamericanos ofrecían ya a sus estudiantes cursos de sociología. En 1905,

¹ *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in Continuity, Discontinuity and Institutionalization*. Ed. by Anthony Oberschall. New York, Harper & Row, Publishers, 1972, p. 10-11.

² Tönnies, Ferdinand. *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical Selected Writings*. Chicago and London, the University of Chicago Press, 1971, p. 24-25.

surgió la Sociedad Sociológica Norteamericana, presidida por Ward, cuyo órgano oficial pasó a ser *American Journal of Sociology*, fundada diez años antes. Sin embargo, no es casual que Oberschall defina la temprana sociología norteamericana no como ciencia, sino como “movimiento”¹.

Los padres de la sociología norteamericana no eran investigadores profesionales. La mayoría de ellos fueron sacerdotes (Sumner, Small, Vincent) y periodistas (Giddings, Park). Había también científicos de otras especialidades (por ejemplo, Ward era paleobotánico). Como escribiera Small en 1924, la mayoría de las obras, publicadas en los EE.UU. como “sociológicas”, representaban sólo una colección de distintas “opiniones”, encubiertas con el nuevo y respetable nombre².

Ward, cuando escribía su *Sociología dinámica*, no tenía ni idea de que en esta esfera trabajase alguien más. Small recordaba que cuando en 1907 Sumner fue elegido presidente de la Sociedad Sociológica Norteamericana, “ni nominalmente estaba en mi campo visual como sociólogo... sino parecía simplemente un eco norteamericano de *laissez-faire*, presentado en Inglaterra por Spencer”³. A su vez, Sumner, según las palabras de un discípulo suyo, no utilizaba el término de “sociología”, porque “odiaba ferozmente casi todas las obras que aparecían con este nombre y casi a todos los que enseñaban sociología”⁴. Hasta su muerte figuró como profesor “de ciencia política y social”.

Así se crea una situación paradójica. La sociología se desarrolla. Además de los centros nacionales tiene centros internacionales. En 1894 se celebró en París el Primer Congreso del Instituto Internacional de Sociología bajo la presidencia de Worms, que formalizó la fundación de esa institución, en la cual entraron Schäffle, Fouillée, Lilienfeld, Menger, Ward, Kovalevski, Giddings, Schmoller, Gumplowicz, Tarde, Espinas, Tönnies, Simmel, Wundt, Small. El órgano de prensa del Instituto era *Revue Internationale de Sociologie*, creada un año antes. Otro centro de atracción internacional era la revista *Année sociologique*, fundada en 1896 por Durkheim.

Aunque las revistas y sociedades sociológicas contribuían a profesionalizar la sociología y a reforzar el intercambio inter-

¹ *The Establishment of Empirical Sociology*, p. 189.

² *Ibid.*, p. 219.

³ *Ibid.*, p. 222.

⁴ *Ibid.*

nacional de ideas, este intercambio seguía siendo bastante restringido. De 258 sociólogos norteamericanos, encuestados en 1927 por Bernard, sólo un 20% mencionaron entre los autores que habían ejercido una influencia sustancial sobre su desarrollo intelectual, por lo menos a un científico que no fuera norteamericano¹. En Europa el intercambio de información era más intenso. Sin embargo, también aquí la forma difundida de polémica con las ideas inaceptables era hacer caso omiso de ellas.

A comienzos del siglo XX no sólo los sociólogos dudaban del objeto y los métodos de su ciencia. Pero la situación de la sociología parecía la más inestable. El famoso matemático Henri Poincaré bromecaba diciendo que la sociología es la ciencia que anualmente inventa una nueva metodología, pero jamás da ningún resultado².

Todo ello se dejó sentir en las opiniones de la generación de sociólogos que tuvo como máximos exponentes a Simmel (1858-1918), Tönnies (1855-1936), Durkheim (1858-1917), M. Weber (1864-1920) y Pareto (1848-1923).

¿Cuáles eran sus rasgos comunes?

Ideológicamente a todos ellos les es inherente la sensación de la profunda crisis de la sociedad capitalista y la desilusión por ésta³. Los pensamientos de Tönnies acerca de la destrucción de las relaciones de comunidad; de Simmel, acerca de la crisis de la cultura; de Durkheim, acerca de la anomía; de Weber, acerca del carisma y la burocracia; de Pareto, acerca de los fundamentos irrationales de la conducta social están penetrados de inquietud acuciante respecto a los problemas sociales cuyos modos de resolución ellos no ven.

Metodológicamente les caracteriza la orientación hacia la ciencia, la aspiración a la objetividad (el objetivismo metodológico de Durkheim exigía analizar los hechos sociales "como si se tratara de cosas", la exigencia de Weber de separar la ciencia de los valores, el método "lógico-experimental" de Pa-

¹ Levine, Donald N. Carter, Ellwood B. Gorman, Eleanor Miller. *Simmel's Influence on American Sociology*. In: *American Journal of Sociology*. Chicago 1976, Vol. 81, Nº 4, p. 813.

² Shils, Edward. *The Calling of Sociology*. In: *Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory*. Vol. II, New York, The Free Press of Glencoe, Inc., 1961, Vol. II, p. 1407.

³ Bendix, Reinhard and Roth, Guenther. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley, University of California Press, 1970.

reto). Al propio tiempo muchos de ellos comprenden que la simple copia de los métodos de las ciencias naturales no basta para constituir la sociología como una rama independiente del saber.

Casi todos los sociólogos de esta generación subrayan la necesidad de que la sociología se emancipe definitivamente de la filosofía, y acentúan su carácter experimental, empírico. Al propio tiempo centran su atención en importantes problemas filosóficos como, por ejemplo, la naturaleza de la realidad social, las relaciones entre el individuo y la sociedad, la especificidad gnoseológica del conocimiento histórico-social, el criterio de la autenticidad de las teorías sociales, la correlación entre la ciencia y la concepción del mundo, etc. Para definir la especificidad de la sociología como ciencia a las diferencias metodológicas se les da con frecuencia no menor y a veces incluso mayor importancia que a las diferencias de los objetos (influencia directa del neokantismo).

Interpretando la crisis de la sociedad burguesa ante todo como crisis de sus sistemas axiológicos, los sociólogos prestan la principal atención al estudio de las representaciones normativas, la ideología, la cultura y, especialmente, la religión (la sociología de la religión de Durkheim y Weber, la teoría de la ideología de Pareto, el concepto de representaciones colectivas de Durkheim, etc.).

El enfoque histórico-evolucionista de los fenómenos cede su lugar al estructural-analítico, y los autores tratan no sólo de ilustrar y completar sus construcciones teóricas generales, sino comprobarlas con indagaciones empíricas (*El suicidio* de Durkheim y las investigaciones comparativo-etnológicas de su escuela, las obras de M. Weber sobre la sociología comparativa de la religión, las indagaciones empíricas de Tönnies, etc.).

Y, por último, el enfrentamiento cada vez más amplio y enconado de la sociología burguesa con el marxismo.

Capítulo octavo

LA CONCEPCION SOCIOLOGICA DE FERDINAND TÖNNIES

Tönnies nació en 1855, en la villa de Oldensworth, ducado de Schleswig-Holstein, en la familia de un campesino acaudalado. En 1872 ingresó en la Universidad de Estrasburgo y concluyó sus estudios universitarios en Tübingen en 1875, defendiendo una tesis sobre filología clásica.

Más tarde sus intereses científicos abarcaban un amplio círculo de problemas de las asignaturas sociales científicas más distintas. Los años ochenta-noventa los dedicó a estudiar la filosofía social de los siglos XVIII-XIX. Fruto de sus estudios fue un libro sobre Hobbes, publicado en 1896, que posteriormente se reeditó más de una vez, una serie de importantes artículos sobre Leibniz, Spinoza, Nietzsche, Spencer, Marx y otros. Prosiguió este tipo de trabajos posteriormente. En 1921 vio la luz su libro *Vida y doctrina de Marx*.

El estudio de la obra de Hobbes impulsó a Tönnies a dedicarse de lleno a la filosofía de la historia y la filosofía del derecho. Su propia concepción fue formulada en *Comunidad y sociedad (Teorema de la filosofía de la cultura)*, obra escrita en 1881, que en adelante se publicó muchas veces con el mismo título, pero revisada y profundizada. Precisamente esta obra constituyó el fundamento de la concepción sociológica de Tönnies.

A comienzos de los años ochenta, Tönnies empieza a interessarse asimismo por la estadística social y, en particular, por los problemas de la delincuencia, la pobreza, los suicidios, etc. A la par que los trabajos empíricos, Tönnies se dedicaba a la labor teórica en la esfera de la sociología: el libro *La moral* (1909), *Critica de la opinión pública* (1922), *La propiedad* (1926), *Progreso y evolución social* (1926), y *Principios de la sociología* (1935).

A pesar de su vasta actividad teórica, empírica y publicística, el reconocimiento académico le llegó a Tönnies bastante tarde. Sólo en 1913 pasó a ser profesor supernumerario de la Universidad de Kiel. En 1910, cuando en Francfort se celebró la sesión constituyente de la Sociedad Sociológica Alemana, Tönnies pronunció el discurso de inauguración. En 1921 fue elegido presidente de la Sociedad, cargo que ejerció hasta la disolución práctica de la Sociedad por los nazi en 1933.

En el espíritu de la política socialdemócrata, Tönnies intervenía en pro de la República de Weimar y luchaba contra el nacional-socialismo, advirtiendo a la opinión pública sobre el peligro de "caer en la barbarie" y exponiéndose a los ataques de los demagogos nazi.

Tönnies falleció en Kiel en 1936.

Basándose en las investigaciones de la contradicción principal en el desarrollo del pensamiento filosófico-social del siglo XVIII-comienzos del XIX, de la contradicción entre los enfoques racionalista e histórico del problema del origen y la existencia del Estado, el derecho y las instituciones sociales, Tönnies planteó el problema fundamental de la sociología.

El rasgo característico de los partidarios del modo racionalista de pensamiento, que se apoyaban en las ideas de la Ilustración, era el reconocimiento de los derechos naturales del hombre y, por tanto, el reconocimiento de la autocracia del pueblo, su derecho inalienable a promulgar leyes racionales y establecer un régimen social racional que corresponda a la naturaleza humana.

En cambio, los adictos del enfoque histórico, que tuvo su máxima expresión en las obras de la escuela histórica del derecho y la escuela histórica de la economía nacional, subrayaban la importancia de las normas y los principios tradicionales de la comunidad humana y, por consiguiente, la necesidad de la existencia de las formas históricas de regulación estatal y jurídica de la vida social.

Tönnies se propuso el fin de vincular en un todo único las mundividencias racionalista e histórica, unir las ventajas del método científico racional con la visión histórica del mundo social. Sus fuentes fueron los trabajos de Friedrich Karl von Savigny, fundador de la escuela histórica del derecho (ante todo las ideas formuladas por Savigny en *Sobre la vocación de nuestro tiempo a la legislación y la jurisprudencia*, un libro pequeño, pero que tuvo gran éxito), el libro del inglés H. Maine *El de-*

recho antiguo (en que se reflejaron las ideas fundamentales de Savigny y en el cual Tönnies encontró —en contraposición del status y el contrato— la fundamentación conceptual para elaborar los pares de conceptos antinómicos que determinaron, en fin de cuentas, todo el contenido de su propia concepción sociológica), las obras de Henry Morgan, Johann Bachofen y otros etnógrafos, historiadores y juristas de aquel tiempo.

En el pensamiento económico de la Alemania del siglo XIX dominaba la escuela histórica de la economía nacional. La polémica que se estableció activamente a fines del siglo, entre el jefe de la escuela histórica Gustav Schmoller y el matemático, filósofo y economista K. Menger tuvo como consecuencia el debilitamiento de la influencia del historicismo a favor del método deductivo, que subrayaba Menger, y, por consiguiente, del pensamiento racional-conceptual en general. Tönnies encontraba las bases del enfoque racional de la vida social en las obras de los filósofos europeos del siglo XVII y, ante todo, en la filosofía racionalista de Hobbes y Spinoza.

En uno de sus primeros trabajos histórico-filosóficos, dedicados a la obra de Hobbes, Tönnies formuló el contenido teórico de los conceptos que posteriormente sirvieron de base para su teoría sociológica. Desde el punto de vista del desarrollo de las ideas de Tönnies, el párrafo más importante (final) de esta obra dice:

“Unos seguidores de Hobbes... buscaban apoyo en la concepción de la soberanía absoluta de la voluntad *comunal*. A la realidad histórica de aquel tiempo le correspondía el fenómeno de la monarquía absoluta. Otros, partiendo de las representaciones optimistas sobre la naturaleza humana, rechazaban incluso esta nueva autoridad que eclipsaba todo lo demás; no estimaban necesaria la *comunidad* propiamente dicha, creyendo que la suprema felicidad posible para la humanidad puede alcanzarse en una *sociedad* pura mediante el Estado *público*, o sea, mediante relaciones equitativas, bilaterales que pueden establecerse o romperse entre los individuos, uno respecto a otro. El primer representante de esta idea que tuvo éxito, fue Locke. Triunfó principalmente gracias a sus obras en la esfera de la joven ciencia de la economía política. El fundamento real de semejantes convicciones era el constitucionalismo liberal”¹.

¹ Tönnies, Ferdinand. *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*. Hrsg. Von E. G. Jacoby. Stuttgart, Frommann-Horzboog, 1975, S. 240.

Tönnies desarrolló consecuentemente esta contraposición de principio de los dos tipos de sociedad en el pequeño trabajo *Comunidad y sociedad*, escrito, al igual que el artículo antes citado, en 1881 y que tenía el subtítulo *Teorema de la filosofía de la cultura*. Posteriormente esta obra le dio a Tönnies la fama mundial.

Su idea fundamental consistía en contraponer los conceptos de los nexos y relaciones comunales (*gemeinschaftliche*), por un lado, y los sociales (*gesellschaftliche*), por otro. Las relaciones del primer tipo radican en *las emociones, afecciones y la inclinación espiritual* y conservan su propia identidad tanto conscientemente, por la fuerza de la tradición, como inconscientemente, por la fuerza de los lazos emocionales y gracias a la influencia unificadora del idioma común. “Distingo —escribió posteriormente Tönnies— los siguientes tipos de relaciones comunales: 1) Las relaciones gentilicias. Naturalmente, en primer término se trata de las relaciones de parentesco propiamente dichas o consanguíneas. 2) Las relaciones ‘de vecindad’, que se caracterizan por la residencia común, propias de la vida matrimonial y, en el sentido estrecho de la palabra, familiar, pero en el concepto tienen un sentido más amplio. 3) Las relaciones ‘de amistad’, que se basan en la comprensión de la afinidad espiritual o consanguinidad, ya que tal comprensión está postulada o forma la base de cualquier tipo de vida en común; adquieren un significado social peculiar cuando se interpretan como pertenencia religiosa común, como comunidad”¹.

Las relaciones de segundo tipo o sociales tienen otro carácter. Su principio y base es *el intercambio racional*, el trueque de las cosas que se poseen. Por consiguiente, dichas relaciones tienen la naturaleza material y se caracterizan —debido a la naturaleza misma del intercambio— por las aspiraciones opuestas de los participantes. En parte dichas relaciones se basan en las relaciones de tipo comunal, descritas más arriba, pero pueden existir también entre individuos separados y extraños unos a otros, incluso entre enemigos, gracias a la decisión consciente de los individuos-participantes. En las relaciones de este tipo en calidad de individuos pueden actuar grupos, colectivos o incluso asociaciones y Estados de distinta índole considerados como

¹ Tönnies, Ferdinand. *Die Entstehung meiner Begriff Gemeinschaft und Gesellschaft*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1955, Jg. 7, N 3, S. 464.

“personas” formales. “La esencia de todas esas relaciones y nexos consiste en la comprensión de la utilidad o el valor que posee, puede poseer o poseerá una persona respecto a la otra y que esta otra persona descubre, percibe y comprende. Por consiguiente, las relaciones de este tipo tienen una estructura racional”¹.

Estos dos tipos de relaciones y nexos –comunales y sociales– caracterizan no sólo las relaciones de los hombres uno respecto al otro, sino la relación del hombre respecto a la sociedad. En la comunidad el todo social único lógicamente antecede a las partes; en la sociedad ocurre todo lo contrario: el todo social único se forma del conjunto de las partes. La diferencia entre la comunidad y la sociedad es la diferencia del nexo orgánico y mecánico que componen el todo social único de las partes.

El fundamento de estos dos tipos de organización de la vida social son dos tipos de voluntad que Tönnies designa como *Wesenville* y *Kürwille* (al principio lo llamaba *Willkür*). *Wesenville* es la voluntad de la esencia, o sea, en cierto sentido la voluntad del todo único que determina cualquier aspecto de la vida social por insignificante que sea. *Kürwille* significa otro tipo de acción del factor integrante, el debilitamiento de la voluntad social, su desmembramiento en numerosas voluntades soberanas privadas, que se combinan mecánicamente en el todo único de la vida social.

La importancia primordial que Tönnies atribuía al concepto de voluntad, permitió a la mayoría de los investigadores clasificar sus ideas como de tendencia psicológica en la sociología. Dudamos que sea justo. Al hablar de la voluntad, Tönnies se refiere en un ínfimo grado al factor psicológico. Aunque Tönnies escribe constantemente de que sin la voluntad no hay conducta humana, la voluntad en su teoría es un concepto bastante abstracto, privado del sentido psicológico directo.

“Cualquier actividad espiritual –escribió Tönnies–, siendo humana, está marcada por la participación del pensamiento, por eso distingo la voluntad, porque contiene el pensamiento, y el pensamiento, porque contiene la voluntad”². En otro lugar Tönnies se expresa aún con más precisión: “La voluntad en su calidad humana se determina por la fuerza del pensamiento

¹ Ibíd., S. 464.

² Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Berlin. Verlag Karl Curtius, 1926, S. 85.

humano”¹ y el epígrafe en latín tomado de una obra de Spinoza –“*Voluntas atque intellectus unum et idem sunt*”², que Tönnies antepone a uno de los capítulos de su obra principal, permite aclarar el origen y, por consiguiente, el sentido racionalista de sus representaciones sobre la voluntad humana.

El carácter racionalista de la fundamentación de Tönnies de la sociología se reveló asimismo en su interpretación de la conducta social de los individuos. Al analizar la conducta social, Tönnies aprovechó la tipología, introducida por Max Weber, según la cual se destacan las siguientes formas de conducta social: intencional-racional, axiológico-racional, afectiva y tradicional. Tönnies creía que en la primera de estas formas se realiza *Kürwille*, y en las tres últimas (sólo una de las cuales presupone el factor psicológico en calidad de determinante) se realiza *Wesenwille*. La labor racional del intelecto es, de este modo, el criterio para distinguir los dos tipos de voluntad y los dos tipos de régimen social, relacionados con ellos. Tönnies puso por base de su análisis de la conducta social el análisis de las relaciones de los medios-fines, o sea, *el análisis de la racionalidad*, mientras que la naturaleza de lo social resultó ser determinada a través de la “autoconciencia” de los individuos y de los demás en calidad de miembros de la sociedad.

Tönnies de hecho (en pos de Spinoza) identificó la voluntad y la razón; ello significaba que el móvil de la vida social conjunta, la interacción social, la “socialización” en las obras de Tönnies (al igual que la formación del Estado en la doctrina de Hobbes) parte de la razón y no de la tradición santificada por la Iglesia, como afirma la filosofía política del romanticismo reaccionario (y no de Dios, como afirmaban los adversarios de Hobbes, los escolásticos).

En la doctrina de Tönnies sobre los tipos de voluntad se reveló brillantemente su oposición respecto al romanticismo historizante, la aspiración de explicar racionalmente la naturaleza de la vida social.

No es casual que Tönnies pusiera el subtítulo *Teorema de la filosofía de la cultura* a su obra capital (en la primera edición). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad”, expuestos

¹ Tönnies, Ferdinand. *Einführung in die Soziologie*. Stuttgart, Ferdinand Enke. Verlag, 1981, S. 6.

² Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Halbd. 1-2. Tübingen, Mohr, 1921-25.

en ella, fueron el primer paso para elaborar la concepción formal, en cierto sentido “geometrizada”, de sociología, concepción que el propio Tönnies denominó como *sociología pura* (posteriormente en las obras de los historiadores del pensamiento social la empezaron a considerar como sociología formal, y el propio Tönnies figuraba como el fundador de la “escuela” correspondiente).

En sus trabajos histórico-filosóficos, Tönnies analizó detalladamente las representaciones de los pensadores del siglo XVII sobre los rasgos y peculiaridades del conocimiento social. Así, él estimaba que, según Hobbes, la ciencia demostrativa pura, o sea, a priori, es posible: a) cuando se trata de cosas imaginarias, de objetos abstractos (geometría); b) cuando se trata de “cuerpos políticos”, o sea, de los principios de las instituciones sociales nacidas del pensamiento humano y que no se pueden percibir sensitivamente, pero cuyo “tipo estamos construyendo”. El mismo principio formó la base de la propia doctrina de Tönnies sobre la ciencia. Igual que Hobbes y Spinoza estaban convencidos de las posibilidades sin límite de *move geometrico*, también Tönnies creía que la deducción formal –no abrumada por los intereses e inclinaciones de los individuos ni por la codicia y los objetivos de grupos y clases– de distintas formas de vida social permitirá alcanzar el conocimiento social omnilateral y universal. Por eso apareció en su trabajo la palabra “teorema” como afianzamiento de los derechos del pensamiento conceptual, constructivo a contrapeso de las tendencias emergentes del empirismo y el irracionalismo.

La exigencia de objetivar los fenómenos sociales en el sentido de asegurar la investigación lógicamente rigurosa, de alcanzar el conocimiento universal, era primordial en la metodología racionalista. Los instrumentos de objetivación eran la abstracción, la idealización, la construcción de tipos ideales. Los tipos obtenidos no se absolutizaban, no les achacaba la realidad; al contrario, los propios tipos –las “medidas” conceptuales– se aplicaban a la realidad de la vida social, abriendo posibilidades para su propia investigación sociológica. Eso último tiene una importancia especial, ya que al subrayar la imposibilidad de identificar los conceptos construidos y la realidad empírica, Tönnies aspiraba a encarrilar la sociología como ciencia y rompía con la tradición multisecular de la arbitrarria especulación histórico-filosófica.

De este modo, la abstracción se convertía en el comienzo

de la sociología. Está claro que semejante enfoque iba orientado contra la escuela histórica y el empirismo subjetivo de la filosofía de la vida. Es evidente, asimismo, que la rehabilitación del racionalismo de este tipo debía conducir a la rehabilitación de la idea de los enciclopedistas sobre el derecho natural, y, por consiguiente, al menosprecio de la historia y el desarrollo.

Sin embargo, Tönnies supo evitar este peligro. La idealización inicial, sobre la que Tönnies basaba su sociología, incluía dos conceptos abstractos y no uno (como, por ejemplo, en la doctrina de Hobbes o Locke y otros pensadores de la Ilustración). La base del pensamiento sociológico de Tönnies es el principio de la antinomia conceptual: igual que cualquier manifestación concreta de la voluntad social representa al propio tiempo un fenómeno de la voluntad y un fenómeno de la razón, así toda formación social contiene rasgos de la comunidad y de la sociedad simultáneamente.

De este modo, la comunidad y la sociedad se convierten en el criterio básico de la clasificación de las formas sociales. En general, Tönnies aspiraba a estructurar un sistema desarrollado y ordenado de esos criterios. Así, las esencias o formas sociales de la vida se dividían en tres tipos: (1) relaciones sociales, (2) grupos, (3) corporaciones o asociaciones. Las relaciones sociales existen cuando no sólo las sienten o comprenden como tales los individuos que participan en ellas, sino cuando se es consciente de su necesidad y también en la medida en que de ellas dimanan los derechos y deberes mutuos de los participantes. En otras palabras, las relaciones sociales tienen carácter objetivo.

El conjunto de las relaciones sociales entre más de dos participantes representa un “círculo social”. El círculo social es una etapa de transición de la relación al grupo. El grupo se forma cuando la asociación de individuos es considerada por ellos como algo indispensable para conseguir alguna meta. La forma social se denomina corporación o asociación cuando posee organización interna, o sea, cuando determinados individuos cumplen en ella determinadas funciones y sus actos son actos de la corporación.

La división en relaciones, grupos y asociaciones “se entrelaza” con la clasificación de las relaciones humanas según el criterio de “dominación-camaradería”. Sólo después los tipos, obtenidos como resultado de la clasificación, se dividen de acuerdo con el criterio más general en “comunales” y “sociales”.

La clasificación de Tönnies de las normas sociales tiene asimismo un carácter complicado, puesto que éstas se dividen en: (1) normas de orden social, (2) normas jurídicas y (3) normas morales. Las primeras representan el conjunto de normas del orden más general, basadas inicialmente en el acuerdo común o convención. Las normas de orden se determinan por la fuerza normativa de los hechos. Según Tönnies, el derecho se forma de las costumbres o por medio de la legislación formal. La religión o la opinión pública establecen la moral. A su vez, todas las normas indicadas se dividen en “comunales” y “sociales”. Las diferencias de todos los tipos de normas tienen carácter analítico o “típico-ideal”. En la realidad no se encuentran en su forma pura. Los sistemas normativos de todas las formas sociales sin excepción resultan compuestos del conjunto de normas, orden, derecho y moral.

La tipología de Tönnies de los valores sociales tiene un carácter menos complicado.

Todas estas estructuras tipológicas detalladas y ramificadas tendrían un carácter absolutamente suprahistórico y abstracto, si no fuera por la división constante de literalmente cada una de las formas destacadas en las manifestaciones comunales y sociales. La aplicación de este principio al análisis de los fenómenos sociales concretos brindaba la posibilidad de captar y reflejar conceptualmente los fenómenos de desarrollo histórico. En ello consistía la importancia práctica de las clasificaciones descritas, en general, y los conceptos de comunidad y sociedad, en particular.

Tönnies denominó sociología aplicada el análisis de los fenómenos sociales desde el punto de vista de su desarrollo. Algunos continuadores de Tönnies consideran la sociología aplicada como la filosofía científica de la historia. En un principio, el propio Tönnies definió sus fines con mucha más modestia. “La sociología pura –escribió– se limita a entender y describir las esencias sociales en reposo, mientras que la sociología aplicada trata la dinámica, o sea, las estudia en movimiento”¹. En la doctrina de Tönnies el principio de la antinomia conceptual se convierte en el método de la sociología aplicada. Según Tönnies, la interacción dialéctica de la voluntad y la razón, que forma el fundamento de las relaciones sociales, se desarrolla en dirección al predominio de la razón, o sea, el

¹ Tönnies, Ferdinand. *Einführung in die Soziologie*, S. 316.

desarrollo social representa un proceso de crecimiento de la racionalidad.

Con ello se determina la dirección del desarrollo social: de la comunidad a la sociedad. Tönnies creía que el proceso de formación de la racionalidad es un proceso de formación de la sociedad que se desarrolla, en parte, en concordancia con la comunidad como forma inicial, o, por lo menos, más antigua, de residencia común y, en parte, en clamorosa contradicción con ella. Desde este punto de vista Tönnies, aprovechando copioso material fáctico, analiza la dinámica del desarrollo de las estructuras sociales de distinta índole, investiga los problemas sociales de la sociedad de su época, demostrando de este modo los modelos de realización de su propia prescripción: aplicar el método de razonamiento que forma la base de ese enfoque al análisis de todo estado histórico, así como al desarrollo de la vida social, en general, debido a que dicho desarrollo va de las formas y los contenidos comunales a los sociales.

De este modo, Tönnies resuelve el problema fundamental de su obra sociológica, planteado por el curso mismo del desarrollo ideológico del siglo XIX: el problema de la síntesis de los aspectos positivos de las tendencias romántica y de ilustración. En su sociología (pura y aplicada) se reflejaron en igual medida la estática y la dinámica de la vida social, la estructura mecánica y orgánica de los “cuerpos” sociales y los enfoques racional e histórico de la investigación de la sociedad.

En la sociología de Tönnies se pasó de las especulaciones filosófico-sociales, típicas para el período precedente, a la elaboración de la sociología científica, objetiva, ajena a las posiciones axiológicas preconcebidas, planteamientos políticos, ajena a la tendencia moralizadora, propia de la filosofía de la historia. Por supuesto, el carácter “científico” de la sociología de Tönnies estaba orientado a un modo muy determinado de la ciencia: el positivista. Entre los méritos de su concepción sociológica Tönnies mencionaba, en primer término, la objetividad; en segundo término, la tendencia naturalista inherente a ella; en tercer término, su independencia de las premisas axiológicas y de la actividad social práctica.

La libertad de la ciencia en su interpretación positivista suponía la libertad de la política. En general, Tönnies planteaba de un modo muy amplio el problema de la relación entre la sociología y la política: como el problema de la correlación entre la teoría social y la práctica social o, hablando en términos

de algunos autores modernos, del conocimiento y el interés. Según Tönnies, el hecho de eludir los razonamientos axiológicos no significa renuncia a estudiar los valores sociales. Al contrario, sólo un análisis sociológico, científico y objetivo de los valores puede proporcionar un fundamento seguro a la política y elaborar formas científicamente argumentadas de la actividad política. “Debe ser demostrado científicamente —escribe Tönnies— lo que ha de hacer el hombre para conseguir determinadas consecuencias. Tales doctrinas no figuran entre las ciencias. No son ciencia propiamente dicha, sino oficios, tecnologías”¹. La política es precisamente uno de estos oficios que aprovechan los datos de las ciencias. La diferencia entre ellas consiste en que la ciencia convierte los valores en objeto de estudio, y la política, en base de actividad. “Desde el punto de vista científico no tiene ninguna importancia o incluso es nocivo para la observación, si se ‘desea’ o no conseguir tal o cual meta. Pero el práctico parte precisamente de lo deseable: anhela alcanzar esa meta y quiere saber —si es posible saberlo con autenticidad científica— con qué medios se puede alcanzar esta meta. Como investigador, carga con las causas y los efectos. El hombre de ciencia conoce, y nada más. El hombre práctico quiere actuar”².

La tesis de la libertad de la ciencia respecto de la política iba enfilada asimismo contra la filosofía política del romanticismo, consciente y consecuentemente orientada a justificar las acciones políticas de los régimen reaccionarios de Europa.

Sin embargo, al separar la ciencia de la política, Tönnies no se proponía, ni mucho menos, separar la política de la ciencia. Trataba de “hacer científica” la política y no deseaba levantar un muro infranqueable entre estos dos tipos de actividad. Como aclara el fragmento que citamos arriba, la descripción por Tönnies de las posiciones cognoscitivas del científico y del hombre práctico, de hecho constituye la descripción de dos distintos planteamientos cognoscitivos que practica la misma persona actuando ora como político, ora como sociólogo. Tal forma de descripción no es casual y la podemos referir con facilidad al propio Tönnies quien, según los testimonios de sus contemporáneos, conjugaba los rasgos de científico imparcial

¹ Tönnies, Ferdinand. *Soziologische Studien und Kritiken*. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1925, Bd. I, S. 305.

² Ibíd.

con la pasión del político constitucionalista, social-reformista y demócrata.

En efecto, la actividad práctica de Tönnies como político, las direcciones, los objetivos y los medios que elegía para su labor social correspondían a las tesis principales de su doctrina sociológica.

El postulado sobre el crecimiento de la racionalidad en el curso del desarrollo social, formulado en el marco de la sociología aplicada, conducía de un modo natural a la necesidad de luchar por la democratización, contra los prejuicios estamentales y feudales. Tönnies que creía que la instrucción del proletariado constituye una fase indispensable que sigue a la de la instrucción burguesa de los siglos XVII-XVIII, participaba activamente en el movimiento socialdemócrata y obrero, defendía la libertad de palabra y el derecho a la formación de sindicatos, estuvo a favor de los huelguistas durante la famosa huelga de 1896-1897, declarada en Kiel.

La actividad sociológica de Tönnies duró más de cincuenta años y en sus teorías se reflejaron los rasgos de los cambios sociales que se operaban en Alemania a fines del siglo XIX-comienzos del XX.

Dichos cambios fueron originados por el afianzamiento del capitalismo en Alemania y su transición a la fase imperialista de su desarrollo. En el continente europeo este proceso transcurría más lentamente que en Inglaterra donde la revolución burguesa había tenido lugar ya en el siglo XVII, pero era aún más lento el proceso de transformaciones sociales en Alemania, que hasta entonces constituía una apartada “provincia” de Europa. El fraccionamiento territorial, la ausencia de una sólida estatalidad, la conservación de numerosos prejuicios feudales y estamentales, todo ello demoró la formación del imperialismo alemán, que empezó a desarrollarse impetuosamente sólo en los años 70-80 del siglo pasado.

Apoyándose en obras de los etnólogos, juristas y estadistas ingleses y alemanes, Tönnies fijó en los principales conceptos de su sociología los rasgos típicos fundamentales de los cambios en la esfera estatal-jurídica y axiológico-normativa de la sociedad, característicos de este período de transición.

Mas Tönnies no supo descubrir la base material real de estos cambios. La causa de ello fue su interpretación idealista de la propia naturaleza del proceso social. “Precisamente el factor del pensamiento y, por consiguiente, del intelecto –es-

cribió Tönnies— es el elemento dinámico de cualquier desarrollo cultural, así como del desarrollo espiritual del individuo. Eso significa —prosiguió Tönnies—, que dicho factor determina en un grado creciente la conducta y el propio pensamiento de los individuos..., así como de las personas que forman grupos y asociaciones, en su actividad conjunta y voluntad común”¹. Es obvio que semejante interpretación de la naturaleza del proceso social excluía la posibilidad de conocer los procesos sociales económicos reales que forman la base de los cambios históricos.

Cabe señalar que Tönnies conocía bien las obras de Marx, dedicadas al análisis del modo capitalista de producción. Más aún, su interés por el marxismo tenía un carácter estable y constante. Según reconoce el propio Tönnies, su interés por la problemática de la “crisis de la cultura” se debe en cierta medida a la lectura del primer volumen de *El Capital*, de Marx, aunque, añade Tönnies, el marxismo no ejerció una influencia directa sobre la elaboración de sus propias ideas.

En efecto, no sólo las conclusiones de principio, sino el propio planteamiento marxista de los problemas resultaron ser ajenos a Tönnies. En uno de sus artículos Tönnies definió la esencia de la doctrina de Marx sobre la sociedad en el espíritu de la teoría abstracta de los factores: la realidad social representa una interacción de tres factores más generales —la economía, la política y el espíritu—, el desarrollo de cada una de estas esferas es independiente uno de otro, pero la vida económica representa la variable relativamente más autónoma. Semejante desmembramiento dogmático en factores y variables es ajeno al espíritu del marxismo, igual que la representación abstracta sobre la “vida económica”.

Tönnies, quien no reconocía el espíritu dialéctico y la naturaleza integral del marxismo, opuso más de una vez al riguroso científico Marx —el Marx de *El Capital*— al Marx del *Manifiesto del Partido Comunista*. Esta contraposición en el espíritu liberal-burgués revela hasta qué punto las nociones de Tönnies sobre el movimiento obrero y su ideología eran erróneas. En fin de cuentas, Tönnies conceptualizó el marxismo como “una doctrina indudablemente errónea”².

¹ Tönnies, Ferdinand. *Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1955, Jg. 7, N° 3, S. 464-465.

² Tönnies, Ferdinand. *Einführung in die Soziologie*, S. 270.

El hecho de negarse a ver las regularidades materiales en el fundamento de la vida social y, debido a ello, la imposibilidad de aceptar la lucha de clases como factor dinámico del desarrollo de las esferas estatal-jurídica y axiológico-normativa de la sociedad disminuyen en un grado considerable la importancia de las ideas sociológicas de Tönnies.

Así, precisamente por esa causa, queda prácticamente sin aclarar la fuente de la existencia de la comunidad y la sociedad como formas fundamentales de la vida humana en común. Por ejemplo, ¿de dónde sale, cómo se forma la voluntad comunal —*Wesenwille*—, que cimienta y reúne a los individuos en un todo único para su vida conjunta? ¿De qué modo bajo el dominio de la voluntad particular —*Kürwille*— la interacción mecánica de los individuos proporciona como resultado cierta integridad social? ¿Cuál es, en general, el factor que constituye esa integridad en cada caso concreto?¹ El marxismo llegó a la conclusión de que en la voluntad social se materializa la voluntad de la clase dominante en la sociedad, que estructura y determina las formas y estructuras de las manifestaciones concretas de las interacciones humanas. Tönnies en cambio formula definiciones detalladas, ofrece descripciones circunstanciadas de la comunidad y la sociedad, pero no sabe descubrir la naturaleza de la voluntad, o sea, del poder social, del poder de un todo social único sobre el individuo aislado en cada caso concreto. Ambos conceptos fundamentales de la sociología de Tönnies quedan postulados y no deducidos del análisis de la realidad de la vida social.

Precisamente la ausencia de interés por la realidad y, ante todo, por la realidad de la interacción, los conflictos, los choques de intereses de los grupos y las clases sociales determinó otro defecto de la tipología social de Tönnies: la caracterización

¹ Con frecuencia se explican ambos tipos de relaciones sociales como producto de la realización de las aspiraciones psíquicas individuales: impulsos instintivos (*Triebwille*) y racionalmente condicionados (*Zweckwille*). Semejante interpretación, introducida por Wundt, tergiversa el sentido, que se encierra en el concepto de voluntad social de Tönnies. En primer lugar con ello se separan por completo la voluntad y el intelecto (ya hemos mencionado la interpretación racionalista de la voluntad en la teoría de Tönnies); en segundo lugar, entonces por voluntad se entiende una formación puramente psíquica y se pierde el sentido sociopolítico de este concepto (compárense: la voluntad del pueblo, la voluntad de los electores), que en el sistema de Tönnies desempeña un papel poco menos que principal.

inadecuada de la comunidad. Tönnies representa las relaciones sociales en el marco de la comunidad como relaciones de consenso y comprensión mutua, amistad, colaboración, simpatía espiritual, etc. Pasa por alto todas las relaciones "negativas" en el sentido emocional, así como las conflictivas por su naturaleza. Se niega a ver en la comunidad los elementos de coacción, señala con razón R. König. De hecho Tönnies describe una forma no histórica, idealizada, de la comunidad, reemplazando la realidad compleja y contradictoria de relaciones en el marco de la comunidad por un cuadro que encierra cierto contexto ético e ideológico.

Lo último, como veremos más adelante, determinó el carácter contradictorio del sentido político de la doctrina de Tönnies.

Y, por último, otra consecuencia del menosprecio de los conflictos y las contradicciones en la vida social: el carácter formal, metafísico de las clasificaciones complicadas y ramificadas de Tönnies. Por supuesto, dichas clasificaciones no eran para Tönnies un objetivo en sí. Le sirvieron para estudiar en todos los detalles los procesos de transformaciones históricas que se operan a distinto nivel y en distintas esferas de la vida social. Tönnies trataba de formalizar el conocimiento sociológico, encontrar algún sistema universal de características, que pudieran aplicarse al análisis de las esferas más distintas de la vida de la sociedad, independientemente del aspecto conceptual del objeto.

El problema, planteado de este modo, contenía, no obstante, una profunda contradicción interna. Precisamente el carácter formal de las clasificaciones de Tönnies, la ausencia de criterios para destacar los tipos de relaciones y grupos determinantes, decisivos, las hizo útiles sólo para describir los procesos reales de los cambios, excluyendo la posibilidad de elaborar con su ayuda las explicaciones sociológicas del proceso histórico. En otras palabras, dichas clasificaciones degeneran inevitablemente en convencionalismos de cierto tipo, en un lenguaje convencional que no puede proporcionar un conocimiento positivo, "esencial" acerca de la realidad que se investiga.

De este modo, el sistema sociológico de Tönnies no podía servir para explicar los procesos de desarrollo histórico.

La tipología "comunidad-sociedad" no quedó en calidad de instrumento ideológicamente neutral para la descripción de los procesos sociales. Por mucho que se esforzaba Tönnies por

recalc当地 el carácter axiológico-neutral de sus representaciones, su aislamiento de la filosofía, la historia, la política y la ética, el contenido verdadero de sus obras dio pie a muchos investigadores para interpretar el análisis, hecho por Tönnies, del desarrollo desde las formas comunales hasta las sociales como una filosofía encubierta de la historia, como una ideología de destrucción de la cultura que tenía un sentido político reaccionario muy concreto. En efecto, tal interpretación fue posible debido a lo que hemos dicho anteriormente acerca de la idealización por Tönnies de las relaciones sociales en el marco de la comunidad.

Tönnies vivió en la divisoria de dos épocas de la sociología burguesa. Una parte de su obra parece orientada al siglo XIX. Así lo confirma su aspiración de elaborar la “filosofía de la historia como sociología”, el intento de crear una amplia síntesis cultural-histórica, la teoría mecanicista del conocimiento social, así como la ausencia de una rigurosa diferenciación en su doctrina de las ideas sociológicas, jurídicas y estatales propiamente dichas.

Por otra parte, Tönnies formuló una serie de ideas que fueron desarrolladas y realizadas en la sociología no marxista del siglo XX. Ante todo se trata de la idea de la construcción analítica –en contraposición a la histórica– de la sociología, que demuestra que la sociología se institucionaliza como ciencia y aspira a encontrar su propio enfoque del análisis de la sociedad. Tönnies fue el primero en la sociología no marxista quien sacó a relucir el problema de la estructura social, la cual precisamente desde aquel entonces empezaron a considerar como específicamente sociológica, que garantiza una visión peculiar, un modo peculiar de plantear el problema. La idea acerca de la elaboración de la sociología formal, que analiza su objeto independientemente de sus características conceptuales, fue desarrollada por Georg Simmel, otro famoso sociólogo de fines del siglo XIX-comienzos del XX, y luego por Leopold von Wiese, Alfred Vierkandt y otros varios investigadores.

Uno de los aspectos sustanciales de la sociología de Tönnies fue su teoría naturalista del conocimiento social, que los sociólogos del siglo XX continuaron y desarrollaron en muchas variantes.

Pero lo esencial que dejó Tönnies a la sociología moderna de Occidente, es la idea de la secreción de dos tipos de nexos y relaciones sociales, materializados en los conceptos de comu-

nidad y sociedad. Esa idea fue continuada por É. Durkheim quien destacó la sociedad con solidaridad “orgánica” y “mecánica”. Dicha tipología, elaborada del modo correspondiente, la aplicaban y continúan aplicando hoy muchos sociólogos, filósofos e historiadores de Occidente, para explicar el conflicto fundamental del desarrollo histórico de la actualidad.

Capítulo noveno

LA SOCIOLOGIA DE GEORG SIMMEL

Georg Simmel nació en 1858, en Berlín. Concluidos los estudios en el liceo clásico, ingresó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín, donde le enseñaron tales profesores como los historiadores Mommsen, Steinthal y Bastian, y filósofos Harm y Zeller. En su época estudiantil se interesaba por la filosofía, la historia y la psicología. En 1881 Simmel obtuvo el título de doctor en Filosofía por su tesis acerca de Kant, pasados cuatro años se hizo privatdozent de cátedra y 15 años después fue elegido profesor extraordinario de la Universidad de Berlín sin otro sueldo que las cuotas que pagaban los estudiantes por las conferencias. Sólo en 1914, después de 30 años de fecunda actividad como profesor y científico, Simmel fue nombrado profesor en Estrasburgo, donde falleció en 1918.

En vida Simmel fue uno de los sociólogos más populares de Europa gracias tanto a su talento pedagógico como a la capacidad de reaccionar instantáneamente y con agudeza ante los problemas apremiantes de la vida social. Simmel, aunque no se dedicaba a lo que hoy día llamamos investigaciones aplicadas, supo convertir la sociología en una ciencia "aplicada" que explica y revela la esencia de los problemas sociales vitales. De ahí proviene la amplitud de sus intereses sociológicos: sociología del arte, sociología del ciudad, sociología del sexo, sociología de la ciencia, sociología general, problemas de la diferenciación social, etc.

Al igual que Nietzsche, Dilthey y otros, Simmel fue uno de los principales representantes de la llamada filosofía de la vida. En la política y la actividad publicística sostenía posiciones liberales, pero en el período de la Primera Guerra Mundial cayó en una especie de ofuscación chovinista: en el libro

La guerra y las soluciones espirituales (1917) ensalzó apasionadamente el “espíritu alemán”.

Las principales obras sociológicas de Simmel son: *Diferenciación social* (1890), *Problemas de filosofía de la historia* (1892), *Filosofía del dinero* (1900), *Sociología* (1908) y *El conflicto de la cultura moderna* (1918).

A la par que Tönnies, Simmel está considerado uno de los fundadores de la llamada sociología formal. Sin embargo, la importancia de su obra rebasa mucho los límites de la escuela formal.

1. Surgimiento y problema fundamental de la sociología

La sociología, al igual que cualquier otra ciencia, escribió Simmel, surge de la necesidad práctica “como instrumento en la lucha por la existencia”¹. El planteamiento sociológico de problemas apareció a fines del siglo XVIII-comienzos del XIX paralelamente con el despertar de la actividad política y práctica de las masas en la lucha por sus derechos, contra los intereses de individuos aislados. “Gracias a que las clases —escribe Simmel—, cuya fuerza consistía no en la importancia evidente de personalidades individuales, sino en su existencia ‘social’, atrajeron —después de las relaciones prácticas del poder— también la atención de la conciencia teórica, se hizo claro de repente que en general todo fenómeno individual está determinado por las complejísimas influencias del medio ambiente humano”².

Precisamente entonces junto con la sociedad del presente “surgió” la pasada, y, más tarde, la “sociedad en general”, como substancia que forma la existencia individual “lo mismo que el mar forma las olas”. Precisamente entonces se formó la noción acerca de la esencia social del hombre y los acontecimientos históricos, y las tradicionales “ciencias sobre la sociedad” obtuvieron la posibilidad de un enfoque nuevo de los problemas hasta entonces irresolutos que les inquietaban.

Sin embargo, estima Simmel, en aquel período no existía

¹ Simmel, Georg. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. München und Leipzig. Verlag von Duncker & Humblot. 1922, S. 1.

² Ibíd., S. 1.

la sociología como una ciencia aparte, puesto que no había su objeto especial que debía surgir gracias al estudio “con una nueva óptica” de los objetos tradicionales del conocimiento social. Para ello había que destacar “*el concepto de sociedad como tal, que existiera al margen de todo fenómeno, de las realidades sociales históricas*”¹, o sea, entender la sociedad como un conjunto de formas puras de socialización (*Vergesellschaftung*).

2. Forma y contenido. Proyecto de la sociología formal.

El concepto de forma y el concepto de contenido, íntimamente ligado al primero, son los más importantes para la *sociología pura o formal de Simmel*.

En una de sus obras tempranas Simmel propone estudiar la historia de la sociedad como historia de los fenómenos psíquicos. Y cada fenómeno psíquico hay que analizarlo en dos aspectos: por un lado, como un acto psíquico que representa el deseo, el recuerdo, la afirmación, etc.; por otro, como algo que en cada uno de esos actos se desea, se recuerda, se afirma, etc. Si aislamos este último aspecto del acto psíquico, obtendremos, según Simmel, el contenido objetivo de la conciencia, que de ninguna manera es psicológico. Ese contenido –lo que en la filosofía de la vida se entendía como “impresión” (*Erlebnis*)– es, según Simmel, “materia” o “cuerpo” de lo social.

A su vez, es mejor determinar la forma con arreglo a las tareas que cumple. Según Simmel, se trata de las siguientes tareas: 1) la forma correlaciona varios contenidos de tal modo que constituyan una unidad; 2) al adquirir forma, estos contenidos se separan de otros contenidos; 3) las formas estructuran los contenidos y los correlacionan mutuamente entre sí. “Desde el punto de vista de las funciones que cumple, lo que llamamos forma es la unificación del material: supera el aislamiento de las partes que lo componen. La integridad como unidad de estas partes... se contrapone a cualquier otro material que carece de forma o que está formado de un modo distinto”².

De este modo, en la sociología bajo la contraposición de la forma y el contenido se entendía la contraposición de la “materia” de la interacción social –los productos del espíritu

¹ Ibíd., S. 4.

² Simmel, Georg. *Kant*. Leipzig, Verlag von Duncker & Humboldt, 1904, S. 38.

humano, condicionados histórica y culturalmente, los objetivos, aspiraciones y demandas de los individuos— y las estructuras de interacción más frecuentes, típicas para toda clase de acontecimientos y fenómenos culturales e históricos.

Según Simmel, la sociedad humana surge de la combinación de estas estructuras, de su conjunto. Por consiguiente, la misión de la sociología formal consiste no en dividir las formaciones sociales íntegras en dos partes, sino en destacar su aspecto que constituye la sociedad como un fenómeno interhumano e interindividual. Simmel no pretendía ni mucho menos (pero se lo reprochaban con frecuencia) confeccionar un “catálogo” exhaustivo de las relaciones entre los hombres. Al contrario, creía que los conceptos formales puros tienen un valor restringido y el proyecto de sociología formal se realizaría adecuadamente sólo cuando la revelación de las formas puras de asociación fuera acompañada de la aclaración de lo que “significan como formas puras de conducta, en qué circunstancias surgieron, cómo se desarrollaron, qué cambios experimentaron debido a las peculiaridades de sus objetos, gracias a qué características formales y, al propio tiempo, materiales, de la sociedad surgieron y desaparecieron”¹. En otras palabras, cada forma de asociación, identificada como tal, debería convertirse en objeto de descripción conceptual histórica.

3. Modelos de formas sociales

Simmel no dejó una clasificación sistemática de las formas sociales. No obstante, hizo objeto de su investigación una serie de aspectos y esferas de la vida social que destacó como formas de su realidad “viva”: el dominio, la supeditación, la rivalidad, la división del trabajo, la formación de partidos, etc. Simmel creía que todas esas formas se reproducen, llenándose del contenido correspondiente en grupos y organizaciones sociales de distinta índole que, a su vez, pueden ser interpretadas como formas: en el Estado y la comunidad religiosa, en el grupo de conspiradores y en la asociación económica, en la familia y en la escuela de arte, etc. Simmel ofreció los modelos de investigación de estas y otras formas semejantes en los ensayos que constituyen su famosísima obra sociológica: *Sociología. Ensayos sobre las formas de socialización*.

¹ Simmel, Georg. *Soziologie...*, S. 10-11.

Podemos destacar tres grupos de esas formas: procesos sociales, tipos sociales y modelos de desarrollo. A los procesos sociales se refieren los fenómenos constantes, independientes de las circunstancias concretas de su realización (como, por ejemplo, la supeditación, el dominio, la competición, la reconciliación, etc.).

Un fenómeno tan universal como la moda puede servir de modelo de *proceso social*. Simmel cree que la moda presupone al mismo tiempo la imitación y la individualización (que, a su vez, representan formas de procesos sociales). El hombre que sigue la moda, se destaca de los demás y, al propio tiempo, reafirma su pertenencia a una capa o un grupo determinado.

Simmel demuestra que la moda sería imposible sin la aspiración a la individualización, ya que en las sociedades primitivas, que se caracterizan por la máxima homogeneidad social y donde no existe el deseo de destacarse de la masa, la moda no existe. Lo mismo ocurre en cualquier sociedad, dirigida por un grupo relativamente pequeño de hombres, donde los representantes de la oligarquía gobernante llevan los mismos trajes serios, pues no desean ostentar su exclusividad ante la masa de los ciudadanos. Tomemos como ejemplo a los dux de Venecia que vestían solamente de negro.

La moda es imposible sin la aspiración a la imitación, a la fusión con la colectividad, lo que confirman las sociedades que se caracterizan por la descomposición de las normas de grupo, donde no existe la moda. Así, en la Florencia trecentista cada uno seguía su propio estilo de vestir: la moda no existía, ya que no había el afán de unirse con la colectividad.

En cuanto algún fenómeno (ropa, idea, maneras, cosas, etc.) se ponga "de moda", en seguida empieza a "pasarse de moda". El encanto de la moda consiste en que es nueva y transitoria al propio tiempo. La moda brinda la sensación del presente, del correr del tiempo. La causa de que en la época actual la moda se propague tan ampliamente consiste, según Simmel, en el proceso de corrupción de las convicciones, costumbres y tradiciones antiguas que se creían a pie juntillas; como resultado de ello se hacen más activas las formas temporales, transitorias. De ahí proviene el dominio de la moda en el arte, en las ciencias e incluso en la moral.

Sin embargo, a pesar del carácter transitorio de tal o cual moda concreta, ésta como forma social posee cierta constancia:

la moda en una u otra forma existe siempre¹.

La segunda categoría de las formas sociales es *el tipo social*. El hombre, incluido en la relación de determinado tipo, adquiere unas cualidades características que resultan esenciales para él, o sea, que se manifiestan constantemente, independientemente de la naturaleza de tal o cual interacción concreta. Los ejemplos de los tipos sociales, estudiados por Simmel, son: el cínico, el pobre, la coqueta, el aristócrata, etc.

Igual que en el ejemplo de la moda, que alegamos más arriba, al caracterizar los tipos sociales el pensamiento de Simmel versa dialécticamente, va a través de la revelación de la contradicción típica. Así, por ejemplo, la existencia del aristócrata como tipo social representa la unidad de dos características mutuamente excluyentes: por un lado, está sumido absolutamente en su grupo, en su tradición familiar, ya que constituye una rama del árbol genealógico; por otra, se encuentra absolutamente aislado o incluso en oposición a este grupo, ya que la fuerza, la independencia y la responsabilidad personal son la esencia de esta tradición propia de los aristócratas².

El proceso universal de interconexión de la ampliación del grupo y el reforzamiento de la individualidad puede servir de ejemplo de las formas sociales que se refieren al tercer grupo, conocido con el nombre de *modelos de desarrollo*.

Simmel escribe que a medida que el grupo aumenta, sus miembros se hacen cada vez menos parecidos unos a otros. El reforzamiento de la individualidad va acompañado por la degradación del grupo. Y viceversa, cuanto más pequeño, es decir peculiar, es el grupo, tanto menos individuales son sus representantes. El proceso histórico se desarrolla en dirección al reforzamiento de la individualidad a cuenta de la pérdida por los individuos de sus características sociales únicas: la familia ampliada es sustituida por individuos independientes e iguales en derechos y la familia nuclear; la organización gremial y consanguínea es sustituida por la sociedad civil con la elevada responsabilidad individual, inherente a tal sociedad.³

¹ Simmel, Georg. *Philosophische Kultur: Gesam. Essays*. Leipzig, Kröner, 1919.

² Simmel, Georg. *Soziologie...*, S. 34.

³ Ibíd., S. 527-532.

Podemos clasificar las formas sociales de otro modo: por la distancia que las separa de las manifestaciones psicológicas y conceptuales directas. Simmel cree que las formas espontáneas como el intercambio, la afición personal, la imitación, las formas relacionadas con la conducta de la multitud, etc., están menos separadas del contenido. Las formas más estables e independientes como las organizaciones económicas y otras asociaciones formales (no en el sentido que les daba Simmel, sino en el sociológico a que estamos acostumbrados actualmente), se encuentran un poco más alejadas de la "materia" de lo social, de los contenidos sociales.

Y, por último, las formas que Simmel denominó como "de juego", conservan la mayor distancia de la vida social inmediata. Las formas de juego son "formas puras de sociabilización" que representan no una abstracción mental, sino formas realmente existentes o, mejor dicho, que se encuentran realmente en la vida social. Son puras, porque el contenido, que tenían antaño, desapareció. Ejemplos de formas de juego son los siguientes: lo que se entiende por "viejo régimen", o sea, la forma política que sobrevivió a su época y no satisface las demandas de los individuos que participan en ella; la "ciencia por la ciencia" o sea, el conocimiento, aislado de las demandas de la humanidad, que dejó de ser un "instrumento en la lucha por la existencia"; el "arte por el arte", etc.

La llamada libre sociabilidad (*Geselligkeit, sociability*) representa una forma de juego exclusiva por su papel e importancia. La libre sociabilidad es la sociabilidad sin ningún objetivo concreto, su único fin es gozar de la comunicación, estar con otros. Semejante sociabilidad representa una forma de juego de sociación o modelo abstracto del proceso social, privado de todo elemento conceptual. Los individuos entran en la comunicación de este género como individuos "formales", privados de cualquier característica conceptual (como, por ejemplo, aptitudes, riqueza, status, poder, convicciones, etc.); es una sociabilidad de "iguales". El tacto sirve de medio para asegurar esa igualdad: restringe todo tipo de aspiraciones e impulsos conceptuales de los participantes; es una falta de tacto hablar de negocios en una velada, discutir problemas abstractos, hacer gala de su intelecto o riqueza. Por consiguiente, el tacto es una forma de juego de las normas sociales. El flirteo o la coquetería representa una forma de juego de las relaciones sexuales, una forma impersonal, "vacía", privada de conte-

nido erótico real. La conversación durante la velada es un objetivo en sí; naturalmente, su tema no es indiferente, pero lo principal no es el tema ni el contenido, sino el placer de la conversación común, de la plática, que es encarnación de la libre sociabilidad, de la sociabilidad por la sociabilidad¹.

4. Sociología filosófica. Teoría de la comprensión.

En el análisis de la libre sociabilidad Simmel manifestó de un modo más pleno y consecuente la idea de la sociología pura. Sin embargo, se puede decir que en él agotó esta idea, señalando sus límites, sus fronteras "inferiores". La sociología pura, creía Simmel, es posible sólo a la par que la *sociología filosófica*, que proporciona a la sociología pura los puntos de referencia conceptionales teórico-cognoscitivos y social-filosóficos, asignándole "las premisas, las condiciones y los conceptos fundamentales... que no surgen ni existen dentro del experimento y del conocimiento material inmediato"².

En la sociología Simmel planteó el problema de la relación con la filosofía, de la fundamentación filosófica como el problema (a) de la elaboración de la teoría sociológica del conocimiento y (b) de la creación de la sociología histórica o, como dijera el propio Simmel, de la metafísica social.

Simmel estimaba que la *teoría de la comprensión histórica* representa una teoría específica del conocimiento de los fenómenos sociales. Simmel estimaba esta teoría, elaborada ya en *Problemas de filosofía de la historia*, como la metodología filosófica del conocimiento que sirve de guía en la aplicación de los métodos científicos generales como la inducción, la tipologización y otros en el curso del análisis sociológico. Además, la comprensión servía de eslabón copulativo entre la sociología pura o formal y la filosofía social. Era un medio de interpretación histórica de los hechos que proporciona la sociología formal.

Sólo en la actividad espiritual del investigador, escribió Simmel, que ordena los hechos de acuerdo con las ideas y los valores dominantes, pone los hechos en las combinaciones de

¹ Simmel, Georg. *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*. 2-te Auflage. Berlin und Leipzig, Walter der Gruyter & Co., 1920, S. 50-71.

² Ibíd., S. 31.

las cuales surgen las soluciones de los problemas que incluso no podrían ser planteados si el investigador se apoyara sólo y exclusivamente en las series iniciales del experimento; sólo en tal actividad surgen formaciones hipotéticas por su esencia, que se perciben y se discuten como verdades históricas.

De hecho, esa "actividad espiritual" es la actividad de la comprensión, y el comienzo que la dirige y organiza —su principio regulativo— es la "imagen íntegra" del mundo social que figura en forma de sociología histórica.

5. Sociología histórica

Las ideas típicas del evolucionismo del siglo XIX, acerca del desarrollo de la sociedad como diferenciación funcional, acompañada al propio tiempo por la integración simultánea de sus diversos elementos, sirvieron de base de la sociología histórica. En ello se reflejó la influencia del evolucionismo positivista que predominaba en la etapa inicial de la obra filosófico-sociológica de Simmel.

Antes, al caracterizar uno de los tipos de formas de asociación, estudiado por Simmel y designado como modelo de desarrollo, hemos demostrado que, según el científico alemán, la dimensión del grupo se correlaciona estrechamente con el grado de desarrollo de la individualidad de sus representantes. Así mismo, añade Simmel, la dimensión del grupo es directamente proporcional al grado de libertad de que gozan sus miembros: cuanto más pequeño sea el grupo, tanto más cohesionado debe ser, tanto más mancomunadamente deben intervenir sus miembros en defensa de su propia integridad de las influencias hostiles del medio ambiente.

A medida que el grupo crece cuantitativamente, se amplían los límites admisibles de identificación de sus miembros como tales y, por consiguiente, se abre la posibilidad de variar las individualidades y aumenta el grado de libertad individual. La ampliación del grupo conduce a la realización del aspecto espacial de la asociación que, a su vez, tiene como consecuencia (respecto a los procesos de desarrollo de la psique) la aparición de la capacidad de abstracción; el aumento del número de individuos en el grupo, acompañado por la diferenciación de sus elementos, engendra la capacidad mental de asociaciones. Así nace el intelecto, la capacidad de la conciencia.

El surgimiento y el desarrollo del intelecto se produce

simultáneamente con la aparición y el desarrollo de la economía monetaria. La aparición del dinero como medio universal de intercambio está condicionada asimismo por el proceso histórico de ampliación espacial y la inevitable diferenciación de las unidades económicas. El dinero, al igual que el intelecto, se desarrolla paralelamente al aumento de la libertad y la creciente (gracias a la división del trabajo) individualización de los miembros de los grupos sociales¹.

El surgimiento de la conciencia y la aparición del dinero significan que la sociedad ha entrado en su período ‘histórico’.

Según Simmel, la historia de la sociedad es la historia de la creciente intelectualización (o sea, en esencia se trata de la racionalización) de la vida social y la profundización de la influencia de los principios de la economía monetaria. En otras palabras, Simmel identifica la historia de la sociedad con la historia de la institucionalización del capitalismo moderno, en el cual se expresaron del modo más pleno los rasgos típicos generales del dinero y el intelecto.

En su libro dedicado a Kant, Simmel escribe, hablando del intelectualismo de la filosofía kantiana: ‘Por un lado, el intelectualismo se revela en el enaltecimiento de la ciencia, característico de los nuevos tiempos, no tanto en la evaluación de sus éxitos reales como en la fe en la ciencia, en la plenitud de la vida que garantizará la ciencia al desplegar sus posibilidades, en la fe que asimismo crece de los choques entre el socialismo y el liberalismo. Por otra parte, en la práctica, la economía monetaria omnipenetrante demuestra el dominio del principio intelectual: la racionalidad que no quiere contar con nada, el rechazo de los aspectos subjetivos, la accesibilidad en principio para toda persona, todo ello son rasgos característicos tanto de la economía monetaria de los nuevos tiempos como del intelectualismo’².

A diferencia de otros teóricos del ‘espíritu capitalista’, Simmel no relaciona la aparición de la economía monetaria y el intelectualismo con los nuevos tiempos: con el nacimiento de la economía y la ideología capitalistas. Son conceptos mucho más generales, una especie de las ‘universalidades evolucionistas’, el nivel de desarrollo de las cuales caracteriza distintas épocas de la historia humana.

¹ Simmel, Georg. *Soziologie...*, S. 553.

² Simmel, Georg. *Kant*, S. 7.

El intelectualismo y la economía monetaria son los conceptos rectores de la teoría histórico-sociológica de Simmel. Al propio tiempo, se los considera como las formas más abstractas de la socialización. Simmel dedicó al análisis de esas formas el capítulo final de su *Filosofía del dinero*, que representa, en esencia, la fenomenología del modo capitalista de vida.

6. Análisis del “espíritu de la actualidad”

Simmel considera la ausencia de determinados indicios cualitativos de la naturaleza manifiesta como el primer y esencial rasgo que caracteriza de igual modo ambas formas mencionadas. “El intelecto —escribe—, según su concepto puro, carece absolutamente de carácter, pero no en el sentido de la ausencia de alguna cualidad necesaria, sino porque se encuentra completamente al margen de cualquier unilateralidad elegida que, en esencia, proporciona el carácter”¹. Lo mismo se refiere al dinero. El dinero “en sí y para sí es un puro reflejo de las relaciones axiológicas entre las cosas; son igualmente accesibles para cualquier parte, en los asuntos del dinero los hombres son equivalentes, pero no porque cada uno es valioso, sino porque ninguno posee valor, solamente lo posee el dinero”².

El intelecto estructura con despiadada objetividad la imagen mecanicista del mundo, expulsando el subjetivismo ingenuo, propio de las épocas precedentes, y la comprensión directa, sustituyéndolos por la objetividad del método lógico.

Disminuye la calidad, desaparece la profundidad y la plenitud de la emoción espiritual, típicas del pasado, cuando “una persona tan altamente intelectual y teóricamente tan interesante como Dante decía que a algunos adversarios teóricos habría que responderles no con argumentos, sino con una puñalada”³. Hoy la divulgación del intelecto asegura la facilidad de comprensión entre hombres de distinto linaje y formación espiritual, facilidad cuyo reverso es la nivelación, la disminución del nivel general de vida espiritual.

¹ Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*. München, Verlag von Duncker & Humboldt, 1922, S. 483.

² Ibíd., S. 484.

³ Ibíd.

Así mismo el dinero, escribe Simmel, en la implacable unilateralidad de sus influencias excluye las manifestaciones, propias de las épocas pasadas, de cualquier tipo de espontaneidad. Se establece la enajenación general: el dinero priva la cosa producida de su carácter racional, la convierte en un medio, el trabajador es enajenado del producto de su trabajo; el dinero separa espacialmente y luego espiritualmente al individuo de las cosas que le pertenecen, que dejan de ser una parte de su *yo*, y el propietario es enajenado de su posesión; de las relaciones entre los que dirigen y los que se subordinan desaparece el aspecto subjetivo, personal, la subordinación pasa a formar parte de la necesidad tecnológica, se convierte en una exigencia de la "empresa", y los individuos son enajenados unos respecto a otros en el proceso de producción, etc.

La enajenación general conlleva el aumento de la libertad individual. "Si la libertad quiere decir independencia de la voluntad ajena en general —escribe Simmel—, presupone, ante todo, independencia de la voluntad de otra persona determinada. El ermitaño solitario de los bosques germano o americano es independiente; en el sentido positivo de la palabra es independiente el hombre de la gran urbe moderna, quien, aunque exige para sí una infinidad de productores, proveedores, ayudantes, etc., está unido a ellos sólo por medio de las cosas, o sea, de un modo indirecto, por el dinero"¹. La enajenación y la libertad son dos caras de la misma medalla.

En ese proceso de enajenación universal los hombres pierden las cualidades de su idiosincrasia, pasan a ser "uniformes", dejan de ser preferidores y preferidos. La prostitución se convierte en símbolo de las relaciones entre personas.

Al formular el imperativo moral, Kant indicaba que el ser humano nunca debe ver en otra persona un medio, sino tiene que considerarla como un objetivo y actuar del modo correspondiente. La prostitución es una conducta que contradice completamente este principio. Aquí el ser humano es un medio y, además, para ambos participantes. Simmel ve un profundo sentido histórico en que la prostitución resultase íntimamente ligada con la economía monetaria.

El dinero, tan sólo con tocar, destruye la naturaleza de las cosas. "En el momento —escribe Simmel—, en que se empieza a ver y evaluar la cosa desde el punto de vista de su valor mone-

¹ Ibíd., S. 318.

tario, deja de pertenecer a esta categoría (a la categoría de los objetos que poseen su propia naturaleza. —*Nota del autor.*), su valor cualitativo se transforma en cuantitativo y se pierde la pertenencia a sí misma —la relación ambivalente respecto a sí misma y respecto al otro— que entendemos como preferencia, como peculiaridad. La esencia de la prostitución, descubierta por nosotros en el dinero, se comunica a los objetos...”¹.

Simmel estudia la función social del dinero y de la conciencia lógica en todas sus múltiples mediatizaciones y manifestaciones más sutiles: en la democracia moderna, en el derecho formal, en la ideología del liberalismo, en la omnipotencia de la ciencia, en el desarrollo de la técnica, en las tendencias del gusto artístico, en los motivos y las composiciones preferidos de las obras de arte y, por último, en el mismo ritmo de la vida actual, etc. En todas las esferas de la existencia humana común descubre la unidad “estilística” de la cultura contemporánea, condicionada por la naturaleza de estos dos factores que la rigen.

La objetividad es el estilo de la cultura moderna. La objetividad del dinero, opuesta a cualquier característica conceptual y subjetivamente determinada de la posesión, que lo hace absolutamente independiente de una u otra posibilidad de su empleo; la objetividad de las formas lógicas que existen independientemente de su contenido y que reconocen la posibilidad de la justicia formal de cualquier opinión, por absurda y falsa que sea; en cierto sentido es análoga la objetividad del derecho moderno, que con la justicia formal invulnerable crea a veces una flagrante injusticia conceptual o, como dijera Simmel, material. Tales son las paradojas que surgen del desarrollo y la combinación de los dos factores principales y que, según Simmel, determinan el sentido de la época actual.

Ese sentido consiste en la creciente “deshumanización” de las formas fundamentales de socialización, su separación del contenido, su conversión en formas de juego autosuficientes o, hablando más brevemente, la relativización de los contenidos culturales.

El individuo liberado es enajenado de la objetividad del espíritu humano. “Y, al igual que la imagen absolutista del mundo —en combinación con las respectivas reproducciones

¹ Ibíd., S. 433.

prácticas, económicas y sensuales de las cosas humanas— caracterizó una etapa determinada del desarrollo intelectual, también la representación relativista parece expresar o —lo que puede ser aún más importante— representar la actual actitud adaptativa de nuestro intelecto, lo que se confirma por las imágenes de la vida social y subjetiva que adquirió en el dinero tanto a su portador eficaz real como el símbolo reflejado de sus movimientos y formas”¹. Así, con esta alta nota de relativismo consciente y consecuente, concluye el libro *Filosofía del dinero*.

7. Observaciones críticas de la sociología de Simmel

La estructura de la concepción sociológica de Simmel reflejó las representaciones relativistas, propias de él, acerca de la estructura del conocimiento en general y acerca de la estructura del conocimiento social en particular. Dichas representaciones se pueden explicar como consecuencia de las conclusiones erróneas a las que llegó Simmel en la interpretación de los hechos reales del desarrollo científico y social de su época.

En la etapa inicial de su actividad filosófica Simmel se atenía a los planteamientos cognoscitivos, típicos del naturalismo orientado al positivismo, y sufrió con especial agudeza por el hundimiento de los dogmas de la ciencia tradicional. No cabe duda de que la revolución en las ciencias naturales, que tuvo lugar en la divisoria de los siglos XIX y XX, la “crisis de la física”, fueron hechos que lo impulsaron a pasar a las posiciones relativistas.

Pero fueron los hechos de desarrollo social de aquel tiempo los que desempeñaron el papel decisivo en la formación de las representaciones sociales y filosóficas de Simmel. El final del siglo XIX-comienzos del XX —período en que la sociedad burguesa entraba en la época del imperialismo— se caracterizaron por la agudización radical de todas las contradicciones, inherentes originariamente al sistema social del capitalismo. El resultado de ese proceso fue la degradación de todas y cada una de las normas culturales y la relativización del modo de vida, relacionada con ello.

¹ Ibíd., S. 585.

Simmel dejó una brillante descripción de este proceso “desde dentro” de sí mismo, desde las posiciones de participante en los acontecimientos. Mostró el fenómeno de la “deshumanización” de las formas sociales, incapaces de contener dentro de sí mismas por más tiempo el movimiento material de la vida. Sin embargo, no supo dar una explicación objetiva de este proceso, ya que ocupó una posición relativista-subjetivista.

Simmel no aceptó tampoco la explicación marxista del “conflicto de la cultura moderna”. La concepción marxista del desarrollo socioeconómico es dogmática e irreflexiva, creía Simmel, catalogando el marxismo entre las versiones del “realismo histórico”; y su teoría de la comprensión histórica debía servir para explicar la naturaleza “construida” de esas versiones.

No obstante, Simmel valoraba altamente los análisis dialécticos de Marx sobre la función del dinero en las transformaciones de la conciencia burguesa, la concepción marxiana de la enajenación y la investigación marxiana de las doctrinas ideológicas burguesas. En muchos párrafos de *Filosofía del dinero* se deja sentir la influencia del pensamiento de Marx.

Simmel descubrió un “contenido positivo” en el materialismo histórico y creía que una de las tareas de su concepción social-filosófica era “añadir al materialismo histórico un fundamento de tal género que se pueda conservar el valor explicativo de la vida económica incluyéndola en las bases de la cultura espiritual, pero que las propias formas económicas se consideren como resultado de evaluaciones y corrientes más profundas, de premisas psicológicas e incluso metafísicas”¹.

En otras palabras, Simmel suponía relativizar las verdades, obtenidas por el materialismo histórico, es decir, privar prácticamente el materialismo histórico de su sólido fundamento materialista. El intento de “perfeccionar” el marxismo resultó en la práctica una lucha contra el marxismo. Semejante aspiración de Simmel se puede explicar perfectamente, si tomamos en cuenta lo contradictorio de su propio enfoque objetivo relativista y marxista en el estudio de la vida social.

¹ Ibíd., S. VIII.

8. Significado científico

En su sociología Simmel ofrece una impresionante descripción de las nocivas consecuencias de la administración capitalista y las profundísimas contradicciones de la civilización capitalista en la esfera de cultura. Su *Filosofía del dinero*, cuya primera edición vio la luz en 1900, fue el primer libro entre numerosas obras de distintos autores, dedicadas al análisis del “espíritu del capitalismo”. *El capitalismo moderno*, de Werner Sombart, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y varios ensayos sobre sociología de la religión de Max Weber, las obras de Rudolf Stammler, Ernst Troeltsch, Max Scheler y, más tarde, de Oswald Spengler, quien formuló la teoría del capitalismo en el segundo volumen de *La decadencia de Occidente*, de los sociólogos y filósofos de la orientación antropológica —Arnold Gehlen, Helmut Plessner, Erich Rothacker—, *Dialéctica del Iluminismo*, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, y las obras posteriores de los filósofos y sociólogos críticos de la escuela de Francfort, todas esas obras fueron posteriores a la de Simmel, pero pocas de ellas contenían una crítica tan acerba del régimen espiritual del capitalismo. Estamos de acuerdo con el investigador alemán H. Woyslawski, quien escribió acerca de *Filosofía del dinero* que, a pesar de carecer de patética ética y no obstante la abstracción del estilo, “todo el libro desde la primera hasta la última línea suena como un acta de acusación”¹. Muchos de los autores mencionados tuvieron que sufrir las calamidades del fascismo para comprender hasta qué punto el capitalismo deprava el espíritu y corrumpió el alma de los hombres.

La concepción histórico-sociológica de Simmel y su análisis del “espíritu de la contemporaneidad” lo convierten en uno de los fundadores de la tradición crítica en la sociología burguesa.

Como ya hemos demostrado, Simmel interpretaba la sociología formal como una ciencia concreta sobre la sociedad que obtiene su sentido concepcional y los puntos de referencia teórico-metodológicos supremos de manos de la sociología filosófica. Tal enfoque de por sí es completamente legal. No debemos olvidar que fue elaborado en un período en que la

¹ Woyslawski, Hersch-Leib. *Georg Simmels Philosophie des Kapitalistischen Geistes*. Berlin, Bruck von Arthur Schplem, 1931, S. 13.

exigencia de institucionalizar la sociología como una ciencia independiente obligaba incluso a los teóricos que pensaban de la forma más abstracta a proclamar su renuncia a la filosofía: a todo tipo de “especulación” y “metafísica”. Precisamente en aquel período se formó el ideal del conocimiento axiológico-neutral, tradicional para la sociología burguesa, pero completamente irrealizable en la práctica.

Simmel intentaba conjugar el enfoque social-filosófico (histórico) con el formal-sociológico. Se proponía como tarea proseguir y “encontrar un todo único del sentido de la vida en sus particularidades”¹. No logró revelar el sentido completo, arraigado en la historia de la producción material, tanto del proceso histórico en general como de su etapa contemporánea y, por consiguiente, dar una explicación perfectamente adecuada de los hechos parciales de la vida social, pero es digno de encomio su afán de fundamentar en la visión histórica el estudio analítico de la vida de la sociedad. Lo que hizo Simmel en esta dirección lo perdió en un grado considerable la sociología no marxista en las etapas siguientes de su desarrollo.

Durante los últimos decenios en Occidente se observa una reanimación del interés por la obra sociológica de Simmel. Se habla incluso del “renacimiento simmeliano”. Puede decirse que la causa más importante de ello es la desconfianza en la rama oficiosa, apologéticamente orientada de la sociología y el aumento, en ese marco, de las tendencias socio críticas, alternativas. En este sentido Simmel es también hoy día un pensador muy actual.

¹ Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*, S. VIII.

Capítulo décimo

LA SOCIOLOGIA DE ÉMILE DURKHEIM

1. La posición social-política de Durkheim

Los últimos cinco lustros del siglo XIX en Francia se jalónaron por la entrada del capitalismo en la fase imperialista con los fenómenos, propios de ésta, de la crisis económica, política y espiritual. El sistema social y económico no podía garantizar su propia existencia estable y se encontraba bajo la constante amenaza de los movimientos revolucionarios de las masas trabajadoras. Los círculos cléricales y monárquicos luchaban contra los republicanos burgueses, tratando de restaurar el régimen social reaccionario.

La filosofía espiritualista era el puntal moral de la reacción. Al propio tiempo, a fines del siglo XIX en distintas esferas de la cultura espiritual se reforzó notablemente la influencia del positivismo de Comte. La idea de que la sociología constituye una ciencia independiente que debería convertirse en la base para la reorganización de la sociedad, encontraba paulatinamente el apoyo de los republicanos burgueses que presentaron un programa de transformaciones sociopolíticas.

En el período comprendido entre los años 1870 y 1914, el pensamiento sociológico en Francia se desarrollaba en varias direcciones. Una de ellas la encabezaron los continuadores de Le Play, que llevaban a cabo sondeos monográficos de la situación económica y familiar de distintos grupos de población. En el plano ideológico los continuadores de Le Play eran bastante conservadores, veían el apoyo del orden social tambaleante en la religión.

Los llamados estadísticos sociales, en su mayoría funcionarios del Estado, realizaban indagaciones empíricas por encargo de diversas instituciones estatales.

Los sociólogos de distintas corrientes de la orientación positivista se agrupaban alrededor de *Revue internationale de sociologie*, fundada por René Worms. Entre ellos se destacaban G. Tarde, M. Kovalevski, Y. Nóvikov, E. de Roberty y otros miembros activos de la Sociedad Sociológica de París y del Instituto Internacional de Sociología.

Los "sociólogos católicos", defensores del tomismo, sostienen posiciones teológicas.

Sin embargo, ninguna de estas tendencias podía servir de base teórica para las aspiraciones sociales y políticas de los republicanos burgueses. La fundamentación teórica de la política y la ideología del reformismo social, una premisa necesaria del cual era la "paz de las clases" y el "consenso general", fue la concepción teórico-metodológica que obtuvo el nombre de "sociologismo". La obra de Émile Durkheim (1858-1917) es el máximo exponente de esa concepción.

Durkheim, que cursó filosofía en la Escuela Normal Superior de París, al principio dio clases en liceos provinciales y, al propio tiempo, estudiaba la literatura sociológica y colaboraba como crítico en revistas filosóficas. Después de visitar Alemania para conocer la situación de la filosofía, las ciencias sociales y la ética, en 1887 fue invitado a dictar un curso de conferencias de ciencias sociales en la Universidad de Burdeos y en 1896 encabezó en dicha Universidad la primera cátedra de pedagogía y ciencias sociales en Francia.

Alrededor de Durkheim se formó el grupo de sus discípulos y seguidores: Marcel Granet, Celestin Bouglé, George Davy, François Simiand, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, Marcel Mauss y otros. En 1896, en estrecha colaboración con ellos, Durkheim empezó a publicar *L'année sociologique* (El año sociológico), que ejerció gran influencia sobre el desarrollo de las ciencias sociales francesas.

Las fuentes ideológico-teóricas de la actividad científica y pedagógica de Durkheim fueron las concepciones de la Ilustración y, en particular, las de Montesquieu, Condorcet y Rousseau, así como las de Saint-Simon y Comte. Se encontraba bajo una gran influencia de la ética de Kant, de la psicología de los pueblos de Wundt y de algunas ideas de la escuela histórica alemana de derecho.

Durkheim publicó las primeras tres grandes obras en los años 90. En su tesis de doctor *La división del trabajo social* (1893), Durkheim expuso su plataforma sociopolí-

tica, posteriormente concretada y precisada tanto por el propio autor como por su “escuela”. Otro trabajo –*Las reglas del método sociológico*¹ (1895)– fue dedicado a fundamentar las concepciones teórico-metodológicas del “sociologismo”. *Las reglas..* prepararon el terreno para constituir la sociología como una asignatura independiente. En la investigación sociológica *El suicidio* (1897) Durkheim intentó unir el enfoque teórico para explicar este fenómeno con el análisis de los datos empíricos que sirvieron de base para la hipótesis teórica.

En 1902 Durkheim fue invitado a la Sorbona donde fungió como profesor de la cátedra de ciencia de la educación, que regentó desde 1906. En 1913 la cátedra recibió el nombre de ciencia de la educación y sociología.

Trasladado a París, durante quince años Durkheim se dedicó a impartir conferencias, elaborar los problemas sociológicos de la moral, la educación y la instrucción. El resultado de este trabajo fueron las siguientes publicaciones: *Educación y sociología* (1922), *La educación moral* (1925), *La evolución de la pedagogía en Francia* (1938) y *Enseñanzas de la sociología*² (1960).

El trabajo de muchos años sobre los problemas de la religión fue coronado por una obra dedicada al totemismo australiano: *Formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* (1912).

La “escuela sociológica” de Durkheim conquistó sólidas posiciones en las ciencias sociales francesas, pero el trabajo del sociólogo fue interrumpido por la Primera Guerra Mundial. Durkheim reaccionó a los sucesos de la guerra con la participación en la actividad social, encaminada a infundir “entusiasmo moral” al pueblo. Aunque negaba el carácter imperialista de la guerra respecto a todos sus participantes,

¹ En adelante utilizaremos el título abreviado de estas obras: *La división del trabajo* y *Las reglas*.

² Durkheim, Émile. *Educación et sociologie*. Paris. Librairie Félix Alcan. 1922.

Durkheim, Émile. *L'éducation morale*. Paris. Félix Alcan. 1925.

Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. Paris. F. Alcan. 1938.

Durkheim, Émile. *Leçon de sociologie, de la physique, des moeurs et du droit*. Paris. Presses universitaires de France.

inclusive Francia, desenmascaraba de todas formas los objetivos imperialistas de Alemania, sus ansias de la hegemonía mundial¹.

Durkheim, sintiendo con agudeza la crisis de la sociedad burguesa y tratando de combatirla mediante la fundamentación sociológica de los planes de reorganización y corrección social, quería crear una nueva ideología de la burguesía, una ideología que tuviera carácter científico. En concordancia con la concepción positivista, la sociología científica debía convertirse en nuevo símbolo de fe, en la ideología e incluso la "religión" de la sociedad de su tiempo. Ofrecía para solucionar los problemas sociopolíticos las medidas y los métodos, basados en la idea de la solidaridad de clases y orientados al arreglo pacífico de la contradicción entre el trabajo y el capital. Trataba de fundamentar teóricamente el slogan burgués de la solidaridad social, popular en aquellos años, y puso como base de su doctrina las ideas de la concepción positivista de la ciencia.

Luchando por la secularización de la enseñanza escolar y universitaria, por la emancipación de la vida social e intelectual de la influencia eclesiástica, Durkheim se oponía en todo momento a la prepotencia universal de los cléricales e hizo un aporte considerable a la fundamentación de la política de separación de la Iglesia del Estado y separación de la escuela de la Iglesia, lo que fue refrendado en la ley correspondiente de 1905.

Durkheim rechazaba la revolución y exhortaba a organizar corporaciones profesionales, destinadas, desde su punto de vista, a mejorar la moral social y reformar la enseñanza.

Las corporaciones profesionales que abarcasen ramas enteras del trabajo, agrupasen a los capitalistas y obreros en un organismo social único y resolvieran todos los problemas, tanto de la profesión dada como las relaciones mutuas con otras asociaciones profesionales, debían, según Durkheim, ayudar al gobierno a resolver los problemas sociales y reglamentar todo tipo de la actividad humana.

Durkheim no comprendía la complejidad del creciente movimiento socialista, las diferencias cardinales entre las nu-

¹ En los panfletos *Alemania por encima de todo* y *¿Quién quiso la guerra?* (1915) Durkheim acusaba a Alemania de las calamidades de la guerra.

merosas agrupaciones que participaban en dicho movimiento. Por eso la actitud de Durkheim frente al socialismo fue, primero, indiferenciada; segundo, marcada por la simpatía hacia ciertas ideas socialistas y, especialmente, las ideas de Saint-Simon, y, tercero, se caracterizaba por la incomprendión de la esencia clasista del socialismo científico de Marx, por la negación del significado de la lucha revolucionaria.

Durkheim mantenía estrechas relaciones de amistad con Jaurès, líder de los socialistas franceses. Indudablemente en varios puntos sus opiniones coincidían, se advierte una influencia recíproca. Muchos representantes de la escuela de Durkheim compartían las ideas del socialismo reformista al estilo de Jaurès. Marcel Mauss, François Simiand, Lucien Lévy-Bruhl eran miembros del Partido Socialista. Algunos participaron en la fundación de *L'Humanité*, a la sazón órgano de prensa del Partido Socialista y colaboraron con este periódico. Muchos representantes de la escuela de Durkheim daban clases en la Escuela Socialista, cuyo objetivo era la propaganda del socialismo entre los obreros. No sorprende que para determinados círculos sociales de la III República la sociología fuera sinónimo de socialismo.

En los años noventa entre distintos destacamentos del movimiento obrero francés empezó a cundir la influencia del marxismo. Se editan traducciones de las obras de Engels, Kautsky y Labriola. La respuesta de Durkheim a la afición de muchos estudiantes por el socialismo fueron sus conferencias sobre el socialismo, dictadas en los años 1895-1896. Comenzando por Saint-Simon, Durkheim pensaba analizar las doctrinas de Proudhon, Lassalle y Marx, pero no pudo realizar ese plan hasta el final.

Durkheim reconocía que el socialismo era un movimiento de gran importancia social. Los socialistas y, especialmente, Saint-Simon y Marx, comprendieron que la sociedad moderna se diferencia de un modo radical del tipo tradicional del régimen social —escribía Durkheim— y formularon un programa de reorganización social para superar la crisis, provocada por la transición de lo viejo a lo nuevo. El socialismo es el ideal que surgió del sentimiento de la justicia y la compasión por la miseria de la clase trabajadora. Es “más que nada un plan de reconstrucción de las sociedades, un programa de vida colectiva... que todavía no existe y que se propone

a los hombres como digna de su preferencia”¹. El socialismo es “un grito de dolor y, a veces, de cólera que lanzan los hombres que sienten de un modo más vivo nuestro mal colectivo”².

Al definir el socialismo como una doctrina práctica que requiere la supeditación consciente de todas las funciones económicas a los centros dirigentes de la sociedad³, Durkheim interpretaba erróneamente el socialismo como una doctrina exclusivamente económica que no presta atención a los problemas morales.

Aunque Durkheim reconocía que muchos socialistas y, especialmente Marx, vincularon indisolublemente su destino con la defensa de los intereses de la clase obrera, creía que todo ello era secundario, poco importante en sus teorías. Durkheim rechazaba la necesidad de eliminar las clases, y no estimaba que la tesis sobre el “conflicto de clases” fuera de importancia primordial, ya que estimaba que la suerte de los obreros mejoraría por sí misma como simple consecuencia de la reforma del sistema social.

Absolutizando el contenido económico del socialismo y criticando la doctrina socialista por subestimar el factor moral, Durkheim veía en el comunismo (en las doctrinas tempranas del comunismo) una doctrina exclusivamente moral que predica el ascetismo, una ilusión que expresa la nobleza del intelecto de sus creadores y, debido a ello, posee una fuerza atrayente. Pero, según Durkheim, dicha doctrina no corresponde a las necesidades de la sociedad, porque el ideal social no debe ser la abstinencia y la pobreza generales, sino el bienestar y la prosperidad.

El hecho que Durkheim no entendiera el socialismo científico se explica por su posición de clase. En conjunto evaluando con optimismo las posibilidades de desarrollo del capitalismo, catalogaba los fenómenos sociales, sobre cuyo terreno crecía el socialismo científico, como “patología social” que se podía “curar” mediante reformas y reducía el problema social al moral.

La posición social y política de Durkheim tenía un carác-

¹ Durkheim, Émile. *Le socialisme. Sa définition –ses débuts. La Doctrine Saint-Simonienne*. Paris, Retz–C.E.P.L., 1978, p. 26.

² Ibíd., p. 27.

³ Ibíd., p. 46.

ter conciliador y utópico. Sus esfuerzos como ideólogo y teórico iban orientados a buscar un tercer camino entre el monarquismo clerical y el socialismo y a fundamentar el reformismo social. Dichas búsquedas no obtuvieron resultados más o menos serios.

2. Objeto de la sociología y su lugar entre otras ciencias sociales

Durkheim consideraba que entre las condiciones generales indispensables para la conversión de la sociología en una ciencia independiente, debe figurar la existencia del objeto peculiar, que estudia tan sólo dicha ciencia, y del método correspondiente de investigación. Estimaba que la sociología debe estudiar la realidad social que posee cualidades específicas, inherentes tan sólo a ella. Los elementos de la realidad social son los hechos sociales, cuyo conjunto es la sociedad. Esos hechos constituyen el objeto de la sociología.

Según la definición de Durkheim, “el hecho social es cualquier modo de actuar, fijo o no, pero capaz de ejercer sobre el individuo una presión exterior... y que tiene al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”¹. Al nacer el individuo encuentra ya formadas leyes y costumbres, reglas de conducta, creencias religiosas y ritos, el idioma y el sistema monetario, que funcionan independientemente de él. Esos modos de pensar, actuar y sentir existen autónoma y objetivamente.

Otra característica suya —la presión que se ejerce sobre los individuos, la coacción sobre estos últimos para impulsarlos a una acción determinada— era consecuencia de la objetividad de los factores sociales. Para aclararlo, Durkheim escribió que cada persona experimenta la coacción social. Por ejemplo, las reglas jurídicas y morales no pueden ser infringidas sin que el individuo no sienta todo el peso de la desaprobación general. Lo mismo ocurre con otros tipos de hechos sociales.

Durkheim dio el nombre de representaciones colectivas, que son la esencia de la moral, la religión y el derecho, a los

¹ Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris. Felix Alcan, Editeur, 1895, p. 19.

hechos de la conciencia social, contraponiéndolos en cierto sentido a los hechos entendidos como formas de existencia social o como hechos de orden morfológico.

La morfología social debe estudiar la textura y la forma de las partes de la sociedad, su "estructura anatómica", que constituyen los hechos demográficos y ecológicos, el "substrato" de las representaciones colectivas. Entre los hechos morfológicos figuran el número y el carácter de los principales elementos de la sociedad, los métodos de su combinación, el grado de cohesión alcanzado por ellos, la distribución de la población en el territorio, el carácter de las vías de comunicación, la forma de vivienda, etc.¹

Los hechos morfológicos constituyen cierto aspecto cuantitativo, "material" de la sociedad, mientras que los hechos de la conciencia colectiva, o sea, las representaciones colectivas, son su aspecto cualitativo, espiritual.

A los hechos morfológicos y las representaciones colectivas Durkheim les dio el nombre de "medio social interno". Lo caracterizan el número de individuos por unidad de superficie ("densidad dinámica"), que se expresa en la intensidad de la comunicación social entre los individuos y la frecuencia de sus contactos, que determina la "calidad de la vida común".

Las contradicciones en la solución de estos problemas por Durkheim constituyen un ejemplo elocuente de su inconsistencia filosófica. Así, constatando la influencia decisiva del medio social, Durkheim incluía en este concepto tanto hechos materiales como ideales. Al subrayar la capacidad de la conciencia colectiva de producir otros hechos sociales e incluso crear la sociedad, adjudicaba a la conciencia un carácter autónomo, autosuficiente y nunca planteó el problema de los límites o relatividad de esa autonomía. El concepto de "substrato material" de la vida social, que utiliza Durkheim, no significaba una aproximación a la comprensión del fundamento material real de la sociedad, de su base. El hecho de rebajar la importancia de las relaciones económicas, su interpretación de éstas como relaciones de utilidad, de interés, hizo que no comprendiera el papel de la actividad laboral productiva. Al igual que la mayoría de los materialistas premarxianos, Durkheim consideraba que la materia es sinónimo de cuerpo físico

¹ Daby Georges. *Emile Durkheim. Revue française de sociologie*. Vol. I, N 1. Janvier-Mars 1960, p. 3-24.

y por eso no pudo ver en la sociedad otra "materia" que la que fue plasmada en los factores ecológico, demográfico y tecnológico.

A la vez debemos señalar su deseo de poner a la sociología unos cimientos más sólidos que los de la psicología, de encontrar el punto de partida para la explicación sociológica de la diversidad de los fenómenos sociales.

Además de la inconsistencia, otro importante defecto de la interpretación por Durkheim del problema de los hechos sociales como objeto de la sociología fue la incomprendición del significado del estudio de su naturaleza gnoseológica, lo que en el análisis teórico de tal fenómeno como la religión conducía a errores de principio.

En la concepción de Durkheim la sociología ocupa el lugar central entre las ciencias sociales. Su misión consiste no sólo en estudiar los hechos sociales. La sociología pertrecha a las demás ciencias sociales con el método y la teoría, sobre cuya base deben hacerse las investigaciones en distintas esferas de la vida social. Distintas ciencias sociales se convierten en una especie de secciones o ramas de la sociología que analizan las representaciones colectivas en su forma concreta: jurídica, moral, religiosa, económica, etc. A los representantes de distintas asignaturas les debía unir el punto de vista común sobre el carácter de los hechos sociales, los criterios comunes de su apreciación, el método común de investigación. Sólo con esa condición la sociología deja de ser una ciencia metafísica, abstracta, y los trabajos de los sociólogos ya no son monografías, no relacionadas una con otra y privadas de valor cognoscitivo. Durkheim extendía sus planes de "sociologización" a la teoría del conocimiento y la lógica, así como a las ciencias no filosóficas: la historia, la etnografía, la economía, etc. La filosofía tenía que ser reorganizada también sobre la base de la sociología y sus datos¹.

En la interpretación de Durkheim, la correlación entre la sociología y la filosofía se expresaba en una fórmula contradictoria: por un lado, la exigencia de separar la sociología de la filosofía, pero, por otro, la búsqueda de nuevos tipos de vínculos entre ambas ciencias. Durkheim creía que al desprenderse

¹ Durkheim, Emile. 1858-1917. *A Collection of Essays*. Edited by Kurt H. Wolff. The Ohio State University Press. Columbus. 1960, p. 354-375.

de la filosofía, la sociología tendría la posibilidad de dedicarse a sus propios problemas: la realidad social como tal. Tenía en cuenta su separación de la metafísica idealista tradicional, que estaba lejos de comprender la realidad. Según Durkheim, uno de los resultados finales de desarrollo de las investigaciones sociales sería la creación de una filosofía sociológicamente argumentada, ya que la solución verdaderamente científica de los más difíciles problemas metafísicos (sobre la naturaleza de la moral, la religión, etc.) es posible sólo sobre la base de las indagaciones sociológicas. Las tareas que anteriormente trataban de resolver sin éxito desde las posiciones objetivo-idealistas (teológicas) o subjetivo-idealistas (psicológicas), le parecían tener solución cuando la explicación de los fenómenos sociales por su esencia tuviera una base empírica. Así, el punto de vista sociológico debía modificar la filosofía, privarla del carácter especulativo. Semejante planteamiento del problema de la correlación de la sociología y la filosofía y el lugar de la sociología entre otras ciencias sociales no se encuentra en ninguna otra escuela de la sociología no marxista y contiene no pocas ideas acertadas. Sin embargo, al plantear el problema de la unidad de las ciencias y la síntesis de sus resultados, Durkheim no pudo conceptualizarlo satisfactoriamente y menos aún de cumplir en la práctica las tareas que dimanan de su concepción.

3. El “sociologismo” como teoría de la sociedad

En las concepciones teóricas de Durkheim se puede observar tendencias fundamentales. La primera es el naturalismo; surge de la interpretación de la sociedad y sus regularidades por analogía con la naturaleza, con sus leyes naturales y está relacionada con las tradiciones de la filosofía de la Ilustración. La segunda —el llamado realismo social, o sea, la comprensión de la sociedad como una realidad *sui generis*, que se distingue de todos los demás tipos de la realidad (física, química, biológica, psicológica)— está relacionada con las concepciones de la sociedad, desarrolladas por los tradicionalistas (Bonald, de Maistre), así como por Saint-Simon y Comte.

El realismo social como teoría sobre la sociedad forma parte del llamado sociologismo de Durkheim.

En el plano teórico el “sociologismo”¹, en contraposición a las concepciones individualistas, establecía el principio de la especificidad y la autonomía de la realidad social; más aún, de su primacía y superioridad sobre los individuos. La sociedad, en comparación con el individuo, se consideraba como una realidad más rica de contenido. En el plano metodológico el “sociologismo” se caracteriza por el principio del enfoque científico objetivo de los fenómenos sociales, la exigencia de explicar lo social con otro factor social, y en relación con ello, la crítica del reduccionismo biológico y psicológico.

El “sociologismo” tenía una relación directa con la solución del problema fundamental de la filosofía. Durkheim reconocía la conexión entre la conciencia y la materia, señalaba que la conciencia social procede del “medio social”. Del hecho de que la vida social “es en parte independiente del organismo, no se deduce que ella no depende de alguna causa material y que hay que ponerla fuera de la naturaleza —escribió—. Pero todos esos hechos, cuya explicación es imposible encontrar en la constitución de los tejidos, deriva de las propiedades del medio social”². La esencia de su concepción consistía en el intento de incluir los fenómenos morales y religiosos en la esfera de los fenómenos naturales, que “tienen condiciones y causas”, pero al propio tiempo conservar su especificidad. Lo último conducía a que a la conciencia social le atribuían propiedades que la convertían en poco menos que un fenómeno independiente, que engendra la vida social como tal.

Durkheim discernía con precisión la conciencia individual y la colectiva. “El grupo piensa, siente y actúa de un modo completamente diferente que sus miembros si estuvieran aislados —escribió—. Por consiguiente, si se parte de estos últimos, no se podrá comprender nada de lo que ocurre dentro del grupo”³. El sociólogo francés denominó la conciencia colectiva o común como un tipo psíquico de sociedad que tiene su método de desarrollo, el cual no se puede reducir a la base material,

¹ Las ideas del “socioiogismo” se encuentran en las obras de muchos contemporáneos de Durkheim: Alfred Espinas, Jean Izoulet y Eugeni de Roberty.

² Durkheim, Émile. *De la division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris. Félix Alcan, Editeur, 1893, p. 389.

³ Durkheim, Émile. *Les règles de la methode sociologique*. Paris. Félix Alcan, Editeur. 1895, p. 128.

sus cualidades, las condiciones de existencia propias. Tratando de expresar el aspecto dinámico de la conciencia colectiva, su carácter espontáneo y no regulado, Durkheim introdujo el término de “representaciones colectivas” para designar las ideas y creencias generales, emocionalmente matizadas. Tanto por su origen como por el contenido, se trata de representaciones sociales, colectivas.

Al estudiar la génesis de la conciencia colectiva o común, Durkheim se apoyaba en las ideas del desarrollo continuo de la naturaleza y la “síntesis creadora” de lo sencillo a lo complicado.

Interpretaba las relaciones de los individuos en la sociedad como relaciones de asociación, gracias a la cual surge una nueva cualidad: la vida social como proceso de actividad.

La doctrina, según la cual, en el proceso de comunicación y asociación de los individuos, de los hechos de interacción y comunicación surge una nueva cualidad —la vida social— muchos investigadores de la obra de Durkheim la denominaron “realismo asociacionista”¹.

Durkheim negaba la fe en la sociedad como un todo único trascendental hipostático y substancial y advertía contra semejante interpretación de su concepción. Escribió: “Una creencia o una práctica social es capaz de existir independientemente de sus expresiones individuales. Con ello no queremos decir que la sociedad es posible sin los individuos, es un absurdo tan manifiesto que nos podría ahorrar tal suposición”². Por “independencia de la sociedad” Durkheim comprendía sólo su objetividad respecto al individuo y la peculiar especificidad cualitativa y no algo del otro mundo, sobrenatural y excepcional. “Se entiende que utilizando esta expresión no queremos hipostasiar la conciencia colectiva —escribió Durkheim—. No admitimos el alma substancial en la sociedad ni en el indi-

¹ Alpert, Harry. *Emile Durkheim and His Sociology*. New York, Columbia, Univ. Press, 1939.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. London, Cambridge at the University Press, 1972.

Lukes, Steven. *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*. London, Allen Lane, the Penguin Press, 1973.

Müller, Hans-Peter. *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheim Schriften zur Politik*. Stuttgart, Enke, 1983.

² Durkheim, Emile. *Le suicide*. P. 362.

viduo”¹. El sociólogo interpretaba la relación entre la sociedad y los individuos como relación entre un todo único y sus partes, citando constantemente el ejemplo de un todo químico como la síntesis de sus componentes.

Sin embargo, a la par que el aspecto asociacionista existe otro aspecto importante en la comprensión de la sociedad por Durkheim. Señalando las raíces terrenales, sociales de la religión, Durkheim llamaba a Dios sociedad. Al emplear los conceptos de Dios y sociedad como sinónimos, quería proponer en vez de las vetustas representaciones religiosas otras nuevas que respondieran a los criterios de racionalidad y mundanalidad. Subrayando el carácter sagrado de la sociedad, adjudicándole rasgos de espiritualidad e hiperespiritualidad, Durkheim quería expresar la idea de la supremacía moral de la sociedad sobre el individuo.

Pero, al sacralizar la sociedad, Durkheim la pintaba de este modo con los colores religiosos tradicionales. El naturalismo y el racionalismo de Durkheim se conjugaban perfectamente no sólo con la terminología religioso-espiritualista, sino también con la interpretación idealista de la vida social.

Las concepciones de la sociedad, formuladas por Durkheim, iban evolucionando. En sus obras tempranas Durkheim insistía en la estrecha interconexión entre la conciencia colectiva y el medio social. En dependencia de la dimensión del grupo, la densidad y la movilidad de sus componentes individuales, así como de la relación entre los intelectos individuales y el intelecto colectivo, cambian también las creencias comunes, sancionadas por este último. Más tarde Durkheim empezó a considerar la conciencia colectiva como el nudo vital de toda la sociedad.

Proclamó que la sociedad es “el conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de todo tipo que se realizan a través de los individuos”².

El idealismo histórico, que definió la sociedad con esta brillante formulación, llevó a Durkheim a empezar a interpretar casi siempre las relaciones sociales como relaciones morales, y los ideales los denominaba el “alma de la sociedad”, su esencia.

¹ Ibíd., p. 14-15.

² Durkheim, Emile. *Sociologie et philosophie*. Librairie Félix Alcan. Paris, 1924, p. 85.

Tenía razón Celestin Bouglé, discípulo de Durkheim, cuando dijo que "el positivismo no tiene nada del monismo"¹, especialmente el positivismo de Durkheim. Durkheim contemplaba la sociedad y su conciencia como fenómenos de un mismo plano, y en su concepción estaban no sólo mutuamente relacionadas y condicionadas, sino podían cambiar la sucesión etimológica durante la explicación. Decía que las representaciones colectivas eran producto de la sociedad o, al contrario, que la sociedad era producto de las representaciones colectivas, lo que no desconcertaba a Durkheim, sino, al revés, le parecía un indicio de científicidad. Como señalara Bouglé, en eso consistía "el punto central de la filosofía de Durkheim"².

4. Las reglas del método sociológico

La metodología de la investigación sociológica, elaborada por Durkheim, nos permite considerarlo como un destacado representante del positivismo.

Planteando la tarea de constituir la sociología en el plano teórico-metodológico, Durkheim intentó relacionar estrechamente sus principios metodológicos con la comprensión del objeto de la sociología como los hechos de un tipo peculiar: los hechos sociales. Además, continuaba las tradiciones del positivismo, ya que revisaba sistemáticamente las reglas de recogida de los datos empíricos de partida, las explicaciones de las relaciones establecidas empíricamente entre esos datos y las demostraciones de las hipótesis presentadas. Durkheim compartía los planteamientos naturalistas de los positivistas, tratando de estructurar la sociología al modo de las ciencias naturales con el método inductivo, propio de esas ciencias, y el principio de la observación objetiva. El principal adversario de Durkheim en estos problemas era el psicologismo y, en particular, el método de introspección, típico de aquellos tiempos.

La primera regla que, según Durkheim, debía asegurar el enfoque objetivo de la realidad social, se expresaba en el principio: "Hay que considerar los hechos sociales como "cosas"³.

¹ Bouglé, Celestin. Préface de *Émile Durkheim. Sociologie et philosophie*, Presses Universitaires de France. Paris, 1967, p. IX.

² Ibíd., p. XI.

³ Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 20.

Interpretar los fenómenos sociales como "cosas" significaba reconocer su existencia independiente del sujeto y estudiarlos objetivamente, como investiga su objeto tal o cual ciencia natural. Aplicando los principios del objetivismo metodológico al estudio de las representaciones colectivas, cuya naturaleza es ideal e "hiperspiritual", Durkheim tropezó con algunos problemas bastante complicados. Como no se puede observar directamente los estados colectivos de la conciencia, afirmaba él, de ellos sólo se puede juzgar indirectamente, sobre la base de los datos objetivos acerca de distintas formas de conducta, así como por la manifestación de la conciencia colectiva en forma de instituciones sociales. De este modo, la sociología trata de la objetivación de la conciencia social, con su expresión en los indicadores objetivos. Por ejemplo, Durkheim estimaba que las cifras de la estadística ayudan a revelar las "corrientes" de la vida cotidiana, imperceptibles por otra vía, los refranes de los pueblos primitivos, las costumbres de estos pueblos, las obras de arte, los gustos que cambian en el curso de la historia, etc.

Por cuanto la aplicación del método de observación indirecta es posible en las ciencias físicas, por tanto es posible en la sociología. Sin embargo, según Durkheim, el objetivo de la ciencia no se reduce a la descripción y ordenación de los hechos sociales con ayuda de los indicadores objetivos observados. Ayudan a establecer relaciones y leyes causales más profundas. La existencia en el mundo social de la ley atestigua el carácter científico de la sociología que descubre esta ley, y su afinidad con otras ciencias. Precisamente las leyes forman el objeto de investigación de la ciencia sobre la sociedad, creía Durkheim, y vinculaba estrechamente el concepto de ley con el principio del determinismo. Durkheim consideraba que el hecho y la ley son categorías correlativas que reflejan distintos niveles de nexos de la realidad. El hecho es la manifestación exterior de la ley; la ley es la base interior común del hecho.

Tratando de conseguir la mayor objetividad posible en la recogida del material empírico, Durkheim subrayaba que en la primera fase de la investigación había que elegir como datos de partida sólo los fenómenos que se puede observar directamente.

En la exigencia de partir de las sensaciones, "tomar de los datos sensuales los elementos de sus definiciones iniciales"¹,

¹ Ibid., p. 54.

Durkheim veía la garantía para evitar las nociiones vulgares o “prenociones”, “los fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que nosotros tomamos por las propias cosas”¹. Prosiguiendo la lucha contra estos “fantasmas”, comenzada por Francis Bacon, Durkheim exigía expulsar de las ciencias las ideas confusas, los prejuicios y las emociones.

Durkheim afirmaba que los hechos deben clasificarse independientemente del científico y los titubeos de su inteligencia y basarse en la naturaleza de las cosas. De ahí proviene su exigencia de dar definiciones objetivas a los conceptos destacando los rasgos comunes para toda una clase de fenómenos.

Durkheim comprendía la necesidad de la definición teórica de los conceptos científicos y exigía que satisficieran el criterio de la comunidad y no se basaran en un solo hecho aislado. Sin embargo, la afición, netamente expresada, al induc-tivismo y empirismo no le permitió analizar con mayor plenitud el modo de formación de los conceptos científicos teóricos, mostrar en qué se revelan sus nexos con la teoría científica.

La aspiración a encontrar las regularidades objetivas de los fenómenos sociales condicionó el hecho de que Durkheim valorase altamente la aplicación de la estadística en la sociología. Las regularidades estadísticas de contracción de matrimonios, las oscilaciones de la natalidad, el número de suicidios y muchas otras que a primera vista dependen plenamente de causas individuales, le parecían a Durkheim la mejor prueba de que en todas esas regularidades se revela cierto estado colectivo.

Durkheim creía que uno de los problemas más importantes, es la fundamentación teórica de las posibilidades de la explicación científica de los hechos sociales. Al resolver este problema, Durkheim diferenció y utilizó en la práctica de la investigación sociológica dos tipos de análisis: causal y funcional.

Según Durkheim, la explicación sociológica es la explicación causal cuya esencia consiste en el análisis de la dependencia del fenómeno social del medio social. Desde este punto de vista Durkheim criticaba todos los demás intentos de explicar la vida social: el reduccionismo psicológico de Mill, la explicación por Comte de la evolución social como consecuencia

¹ Ibid., p. 23.

del anhelo innato del hombre a desarrollar su naturaleza, las teorías utilitaristas y, en particular, la concepción spenciana.

El concepto de función, tomado por Durkheim de la biología, significaba que entre el proceso fisiológico dado y tal o cual necesidad del organismo como un todo único existe el nexo de la correspondencia. Traduciendo esta tesis a los términos sociales, Durkheim afirmaba que la función del fenómeno o institución social consiste en establecer la correspondencia entre la institución y cierta necesidad de la sociedad como un todo único. Por ejemplo, ‘preguntar cuál es la función de la división del trabajo es buscar a qué necesidad corresponde’¹.

La interpretación por Durkheim de la función como un nexo objetivo entre el fenómeno y determinado estado de la sociedad como un todo único, es completamente justificada. De este modo, la función depende no sólo de las peculiaridades objetivas del fenómeno que cumple la función dada: expresa la idea del nexo, de la relación.

Sin embargo, Durkheim no pudo llevar hasta el fin la elaboración del método de análisis funcional, ya que en varios casos experimentaba grandes dificultades teóricas.

Por ejemplo, no pudo formular y fundamentar el criterio teórico de la autenticidad de la comprensión de los fenómenos sociales, aunque en reiteradas ocasiones indicaba los errores de la interpretación habitual de tal o cual institución social y sus funciones.

Durkheim consideraba que en la sociología se puede aplicar sólo una de las reglas del establecimiento de la causa, formuladas por Mill: el método de los cambios concomitantes. Si se ha establecido que dos tipos de fenómenos se encuentran constantemente en las mismas relaciones y se modifican constantemente de un modo determinado y paralelo, entonces podemos suponer que entre ellos existe un nexo causal. El punto de partida para investigar los nexos causales son las constantes correlaciones entre determinados fenómenos. Sin embargo, Durkheim creía que para constatar la dependencia causal no basta una simple constancia de nexos entre los fenómenos, ya que existen vínculos que pueden ser muy estables, pero no son causales. Tales correlaciones se forman como resultado de que ambos tipos

¹ Durkheim, Émile. *De la division du travail social...*, p. 49.

de fenómenos, relacionados entre sí, son consecuencias de cierta causa común que no participa en la correlación.

Durkheim trató de estudiar cómo se puede conseguir el conocimiento auténtico de la causa y cómo se puede demostrar la relación causal. Si, investigando los fenómenos en una sociedad, es imposible determinar a ciencia cierta su causa, destacándola de la multitud de otras causas y analizando aparte su acción, eso se puede hacer investigando fenómenos análogos en otras sociedades, donde se puede observar los factores activos, aunque sea parcialmente aislados.

Durkheim atribuía más importancia que Comte a las indagaciones comparativas. Afirma que ayudan a resolver todas las tareas teóricas principales de la sociología, ya que sólo comparando los mismos fenómenos en distintas sociedades se puede descubrir en ellos lo general y lo específico, que determina su diversidad y desarrollo en distintas direcciones. Por esta razón Durkheim incluyó el análisis causal en el marco del método comparativo de la investigación. Después de que la dependencia mutua de dos fenómenos sociales queda establecida, hay que aclarar su importancia y divulgación por medio de la investigación comparativa, precisar si tenían lugar en distintas condiciones sociales o sólo en una sociedad determinada o en determinado estado común de distintas sociedades.

El deseo de evitar las descripciones, elaborar la teoría y la metodología de la explicación sociológica son aspectos bastante positivos del "sociologismo", al igual que su objetivismo metodológico y la orientación a las ciencias naturales.

El análisis estructural-funcional de Durkheim se basaba en la analogía de la sociedad con el organismo como el sistema más perfecto de órganos y funciones. De las analogías con el organismo Durkheim deducía el concepto de las sociedades de tipo normal, los conceptos de norma y patología, que luego aplicaba a la interpretación de tales fenómenos como la delincuencia, las crisis y otras formas de desorganización social.

Según Durkheim, las funciones del organismo social que dimanan de las condiciones de su existencia, son normales. Los delitos y otros males sociales, causando daño a la sociedad y provocando repugnancia, son normales en el sentido de que radican en determinadas condiciones sociales y mantienen relaciones sociales útiles e indispensables.

El indicio objetivo, exterior, que se percibe directamente y que permitiría distinguir dos categorías de factores (norma-

les y patológicos), consiste, según Durkheim, en el grado de su universalidad o divulgación. La generalidad es un indicio de salud social¹. Durkheim escribía que el hecho social es normal para el tipo social dado en una fase determinada de su desarrollo si este hecho tiene lugar en la mayoría de las sociedades de este tipo en la fase correspondiente de su evolución².

La interpretación de lo normal como lo general y ampliamente divulgado conducía a Durkheim no sólo a conclusiones paradójicas, sino también al relativismo. Así, él consideraba como un fenómeno normal el delito que tenía lugar en todas o en la mayoría de las sociedades. En cambio, calificaba como patológicos los fenómenos sociales típicos como el incremento del número de suicidios a fines del siglo XIX y algunos tipos de crisis económica³.

Durkheim presentía la necesidad de apoyarse en una teoría determinada de la sociedad y el desarrollo histórico, hablando de cierta forma ideal, óptima, de la sociedad, respecto a la cual conviene estudiar los casos de desviación. Pero no pudo fundamentar teóricamente esta forma. Eso lo llevaba inevitablemente al relativismo en la apreciación de tal o cual fenómeno social.

Sería posible evitar el relativismo en la evaluación de distintos fenómenos sociales, trasladándose al terreno de los criterios objetivos del progreso histórico y examinando los criterios subjetivos de acuerdo con la teoría general del desarrollo progresivo de la sociedad. Pero, al rechazar las ideas de los evolucionistas acerca del desarrollo lineal y unilineal, Durkheim no formuló su propia concepción teórica consecuente de la historia. A diferencia de los funcionalistas estructurales posteriores que con frecuencia evitaban comparar las exigencias del enfoque estructural-funcional y del análisis histórico (causal), Durkheim reconocía lícitos ambos enfoques. Pero la interpretación de la sociedad como una unidad armónica le obstaculizaba comprender las causas y fuerzas motrices del desarrollo. Desde las posiciones de la absolutización de un todo social único el problema de las causas o las fuerzas motrices del desarrollo

¹ Durkheim, Emile. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 78-80.

² Ibíd., p. 80.

³ A veces Durkheim se acercaba a una comprensión más científica de la norma como una variante óptima del funcionamiento de la sociedad, pero a veces identificaba la norma con el ideal.

social no tiene solución de principio. El método histórico que Durkheim proponía aplicar en las indagaciones, significaba la exigencia de estudiar el medio social como fuente esencial de los cambios y no aclaraba el sentido de este concepto respecto a la historia.

La elaboración del análisis causal y funcional aplicado a la sociedad es una dirección fructífera y de gran perspectiva. Es importante que Durkheim se puso a defender el determinismo social cuando en las ciencias sociales iba reforzándose la tendencia a interpretar el principio de la causalidad en el espíritu subjetivista.

Fue bastante fructífero asimismo su planteamiento del análisis comparativo como exigencia necesaria de la indagación sociológica. En efecto, la investigación sociológica con frecuencia no tiene importancia científica ni sentido fuera de la perspectiva histórica que permite comparar los fenómenos sociales en distintas sociedades y en distintos parámetros temporales. Es sintomático que tal exigencia también fue olvidada por los funcionalistas estructurales posteriores.

En general, se puede deducir que el método sociológico de Durkheim, en lo que se refiere a los postulados fundamentales de la investigación, conserva su importancia hasta nuestros días. En cambio, la realización de estos postulados fue limitada y obstaculizada debido a la base teórica inadecuada del "sociologismo".

5. La solidaridad social y la división del trabajo

El problema central de la obra de Durkheim es la solidaridad social. La solución de este problema debía dar respuesta al interrogante sobre los vínculos que unen a los hombres en la sociedad. Había que determinar la naturaleza y las funciones de la solidaridad social en la sociedad "desarrollada" moderna, a diferencia de las sociedades primitivas o tradicionales, y explicar el tránsito histórico de una forma de la sociedad a otra.

Durkheim sometió a crítica importantísimas concepciones sociológicas de los factores que unen a los hombres en la sociedad. Dichos factores no pueden ser un juego libre de intereses individuales (Spencer) o el Estado (Comte, Tönnies). La fuerza que crea un todo único social y que contribuye a conservarlo, pese a las tendencias centrífugas, es la división del trabajo. La

tesis fundamental de Durkheim consistía en que la división del trabajo, por la que él entendía la especialización profesional, desempeña cada vez más el papel “que antaño cumplía la conciencia común; es principalmente ella la que mantiene juntos los agregados sociales de los tipos superiores”¹.

Durkheim se planteó las siguientes tareas: 1) investigar la función de la división del trabajo, o sea, precisar a qué demanda social corresponde; 2) revelar las causas y condiciones de las cuales depende; 3) clasificar sus principales formas “anormales”, ya que, a su modo de ver, “aquí, al igual que en la biología, lo patológico nos ayuda a comprender mejor lo fisiológico”².

La división del trabajo es un indicio de la sociedad altamente desarrollada. Debido a la creciente especialización del trabajo, los individuos se ven obligados a intercambiar su actividad, cumplir funciones mutuamente complementarias, componiendo un todo único sin querer. La solidaridad en la sociedad desarrollada es consecuencia natural de la división de los papeles en la producción. Pero ¿qué ocurría en las sociedades arcaicas donde la división del trabajo no existía?

Partiendo de la idea, típica de la sociología del siglo XIX, de la construcción de dos tipos de sociedad, entre los cuales existe sucesión histórica³, Durkheim estructura la dicotomía de las sociedades con la solidaridad mecánica y orgánica como dos eslabones de la cadena única de la evolución.

Por analogía con los vínculos que existen entre las moléculas de la substancia inorgánica (las moléculas son idénticas y relacionadas de un modo puramente mecánico), Durkheim denomina como mecánica la solidaridad que predomina en las sociedades subdesarrolladas, arcaicas. En esas sociedades la solidaridad se determina por la similitud de los individuos que las componen, por la identidad de las funciones sociales que cumplen esos individuos y el subdesarrollo de los rasgos individuales. La solidaridad mecánica es posible a cuenta de la aglomeración de la individualidad por el colectivo.

Durkheim encuentra el indicador objetivo, el “símbolo visible” de la solidaridad en el derecho. La solidaridad me-

¹ Durkheim, Emile. *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris. Félix Alcan, Editeur. 1893, p. 188.

² Ibíd., p. 44.

³ Tales son las tipologías de Comte, Spencer, Tönnies y otros.

cánica se caracteriza por el derecho represivo, en el cual se expresa la fuerza de la conciencia colectiva y la misión del cual es castigar severamente al individuo que ha infringido la costumbre o la ley.

Durkheim establece la dependencia funcional entre la fuerza de los vínculos sociales, característicos de tal o cual tipo de solidaridad, por un lado, y la magnitud relativa (volumen) de la conciencia colectiva, su intensidad, el mayor o menor grado de certeza, por otro.

La solidaridad es más fuerte, si el volumen de la conciencia colectiva coincide con el volumen de las conciencias individuales, si la conciencia colectiva está expresada más intensamente y con mayor nitidez. Entonces no hay lugar para las desviaciones individuales, la conciencia colectiva reglamenta toda la vida del individuo por entero y la autoridad colectiva es absoluta.

En estos casos la conciencia colectiva es por su contenido enteramente religiosa. Anticipando su futura teoría de la religión, Durkheim formuló la tesis de que allí donde un grupo de personas comparte una fuerte convicción, ésta toma inevitablemente carácter religioso. El rasgo principal de las creencias y los sentimientos religiosos consiste en que "son comunes para un cierto número de individuos que viven juntos y que, además, tienen una intensidad promedia bastante elevada"¹. Así Durkheim identificaba lo social con lo religioso: "Todo lo que es social es religioso; esas dos palabras son sinónimos"².

Pero la religión, constataba Durkheim, abarcaba una parte en constante disminución de la vida social. El desarrollo de la división del trabajo en el cual crece el número de nuevas y variadas funciones, es el factor principal y directo que debilita la conciencia colectiva única. Debido a que los hombres en la sociedad empiezan a cumplir funciones específicas particulares, se produce el debilitamiento de la conciencia social, que se diferencia funcionalmente con el fin de corresponder a la creciente división del trabajo y a la organización social más complicada.

La sociedad desarrollada en la cual cada individuo cumple una sola función especial en concordancia con la división del trabajo social, se parece al organismo con sus distintos órganos, por eso Durkheim dio el nombre de solidaridad orgánica al nue-

¹ Durkheim, Émile. *De la division du travail social*, p. 183.

² Ibíd.

vo tipo de solidaridad que surge en ella. La división del trabajo condiciona las diferencias de los individuos que desarrollan sus dotes y talentos individuales, personales, de acuerdo a su rol profesional. Ahora cada individuo es personalidad. La conciencia de que cada uno depende de otro y que todos están vinculados por un sistema único de relaciones sociales, creadas por la división del trabajo, suscita el sentimiento de dependencia mutua, de solidaridad, de sus lazos con la sociedad. "En una palabra, como la división del trabajo deviene una importante fuente de solidaridad social, se convierte al mismo tiempo en la base del orden moral"¹.

A la solidaridad orgánica le corresponde el derecho llamado restitutorio, cuya función consiste "en restituir el pasado orden de cosas, en dar, en la medida de lo posible, una forma normal a las relaciones alteradas"².

Bajo la solidaridad orgánica la conciencia colectiva toma nuevas formas y cambia su contenido, disminuye su volumen, convirtiéndose en una parte muy estrecha de las sociedades desarrolladas; su intensidad y grado de certeza también disminuyen. A medida que se desarrolla la división del trabajo, la conciencia colectiva se hace cada vez más débil y confusa³.

Por el contenido la conciencia colectiva se convierte cada vez más en civil, racionalista, orientada al individuo. Al propio tiempo, Durkheim afirmaba que eso no quiere decir que la conciencia común esté amenazada de desaparecer totalmente. Se desarrolla la nueva religión, cuyo objeto es el individuo. "Respecto a la dignidad individual, tenemos un culto a la persona que, como todo culto, ya posee sus supersticiones. Es, si lo prefieren, una fe común"⁴.

Durkheim subrayaba y destacaba el aspecto de la solidaridad en la división del trabajo en la sociedad moderna, relegando al segundo plano el problema del antagonismo entre el trabajo y el capital, el "carácter coercitivo" del trabajo, las crisis moral y económica de la sociedad. Al analizar estos problemas al final de su libro *De la división del trabajo*, Durkheim se inclinaba a considerarlos como resultado de la insuficiente regulación de las relaciones entre las principales clases, como un elemento insano

¹ Ibíd., p. 450.

² Ibíd., p. 118.

³ Ibíd., p. 186.

⁴ Ibíd., p. 187.

en la vida de la sociedad que en su totalidad se estimaba como solidaria y que había sabido conservar la unidad e integridad inherentes a las épocas precedentes. Según Durkheim, la división del trabajo es precisamente el mecanismo que en la sociedad moderna, que había perdido en un grado considerable la fuerza consolidadora de la conciencia religiosa colectiva, común, crea el vínculo social deseado, la solidaridad de clases que, a su modo de ver, compensa todos los defectos, relacionados con la estrecha especialización. Así el concepto de solidaridad se convierte en el eje alrededor del cual se instrumenta todo el análisis de la división del trabajo, la precisión de sus funciones.

La tesis principal de Durkheim de que la división del trabajo engendra de un modo natural la solidaridad, dimanaba de la determinación de las funciones de la división del trabajo no respecto a tal o cual clase o tal o cual sistema socioeconómico, sino sólo respecto a la conciencia colectiva o común.

Durkheim veía en la solidaridad el principio moral supremo, el valor supremo, que, a su modo de ver, es universal y reconocido por todos los miembros de la sociedad. La división del trabajo es moral, ya que “todos consideran moral” la necesidad del orden público, la armonía y la solidaridad. De este modo, la concepción de Durkheim servía para “establecer las condiciones de la conservación de la sociedad”, o sea, para cumplir la misión principal que él planteaba ante la ciencia sociológica. Naturalmente, la universalidad del reconocimiento de la solidaridad social como el valor supremo solamente se postulaba y no se demostraba.

Durkheim creía que el incremento de la población que condiciona la intensidad de la vida social, es causa de la división del trabajo. A su modo de ver, el aumento de la “densidad física” y del “volumen” de las sociedades estaba indisolublemente ligado al crecimiento de la “densidad moral o dinámica”, o sea, del nivel de interacción social que, en fin de cuentas, conduce a la división del trabajo.

Pero ¿de qué modo? Con el aumento de la población crece la lucha por la existencia; en esas condiciones la división del trabajo es el único medio para conservar y mantener la sociedad dada, así como para crear una solidaridad social de nuevo tipo y conceder a la sociedad la posibilidad de desarrollo en dirección progresiva.

Según Durkheim, las relaciones de causa y efecto no son

sencillas ni lineales, sino incluyen numerosas variables: la explicación causal de los hechos sociales no debe ignorar por completo el aspecto axiológico de la vida social, aunque no puede basarse por entero en él. El hecho de que Durkheim insistía en el postulado de la explicación de lo social por lo social, no le permitió rebasar el marco de la constatación de la interacción entre factores y revelar la verdadera dependencia causal de los fenómenos. Esta última podría ser establecida solamente en la esfera de un análisis más profundo, ya que sólo el enfoque de la sociedad como la interacción de distintos aspectos de la formación socioeconómica única permite deducir la dependencia entre ellos como entre la causa determinante y los efectos derivados.

Durkheim partía del principio filosófico de que los fenómenos del mismo nivel no surgen de los fenómenos de otro nivel. Ese planteamiento suyo excluía en principio la posibilidad de buscar los fenómenos de otro nivel, de un orden más elevado, los fenómenos más fundamentales, o sea, las relaciones económicas de la sociedad para explicar los fenómenos sociales. Por eso Durkheim no pudo lograr la explicación causal propiamente dicha de la división del trabajo. El trataba solamente de la interacción de distintos factores dentro de los límites de la esfera social, sin llegar al nivel en el cual sólo se podía encontrar las verdaderas causas de la división del trabajo. Estas había que buscarias, ante todo, en las condiciones de la vida económica de la sociedad de clases, en el carácter concreto de sus relaciones de producción que determinan el proceso de división del trabajo. Durkheim rechazaba la solidez y estabilidad de los lazos económicos, su capacidad de crear la sociedad, determinar su carácter y asegurar su existencia duradera. Por eso analizaba la división del trabajo no desde el punto de vista económico, sino moral, creyendo que el factor fundamental que crea la solidaridad social, o sea, la sociedad, es la división del trabajo, que él identificaba con el aumento de la especialización.

6. Las formas “anormales” de la división del trabajo. El individuo y la sociedad.

Durkheim fue testigo de crecientes fenómenos críticos en la vida económica y espiritual de la sociedad. Llamó formas

“anormales” de la división del trabajo, provocadas por el ritmo excesivamente rápido de desarrollo social, tales fenómenos como el aumento de las contradicciones entre el trabajo y el capital y la anarquía de la producción. En la tercera parte de *De la división del trabajo*, dedicada al análisis de esas formas “anormales”, Durkheim destacó los siguientes “males” del capitalismo: la anomia (*anomie*), la desigualdad social y la organización inadecuada de la división del trabajo. Durkheim buscaba la explicación de la anomia, o sea, de tal estado social cuando no existe una regulación moral precisa de la conducta de los individuos, en la imperfección de las reglas que regulan las relaciones entre las funciones sociales que “no están adaptadas entre sí”¹. Eso se ve especialmente durante la crisis económica o comercial en el antagonismo del trabajo y el capital. Con el aumento de la economía de mercado la producción se hace incontrolable e irregulable. Con el desarrollo de la gran industria cambian las relaciones entre el empresario y el obrero. Por una parte, aumentan las necesidades de este último; por otra, son cada vez más frecuentes los casos en que las máquinas sustituyen a los hombres. “El obrero es enrolado... apartado de su familia”². “Pero como esas transformaciones se producían con una rapidez extrema, los intereses en conflicto no tenían tiempo aún de equilibrarse”³. El crecimiento de la gran industria destruye la unidad de la pequeña empresa, creando dos grandes clases –el capital y el trabajo–, que (Durkheim no lo negaba) se encuentran en las relaciones antagónicas.

Según Durkheim, el estado normal de la sociedad debe caracterizarse por una desarrollada planificación económica y una regulación normativa de las relaciones económicas, que llevan a cabo las corporaciones de producción. En este caso Durkheim identificaba lo normal con lo óptimo, lo mejor.

Durkheim caracteriza los males del capitalismo que describe –por ejemplo, la competencia no regulada e incontenible, el conflicto de clases, el hecho de hacerse cada vez más rutinario el trabajo y la degradación de la mano de obra– como males del crecimiento demasiado impetuoso de la producción y de la división del trabajo, como productos temporales derivados de la evolución natural.

¹ Ibíd., p. 412.

² Ibíd., p. 414.

³ Ibíd., p. 415.

Durkheim estimaba que la desigualdad que tiene como consecuencia la desviación de la solidaridad orgánica es una “forma anormal” de la división del trabajo. Toda “desigualdad externa”, creada, por ejemplo, por el heredamiento de bienes, pone en peligro la solidaridad orgánica y, por tanto, esa última es posible tan sólo a condición de eliminar la desigualdad y establecer la justicia sobre la base de ‘la distribución de talentos naturales’¹.

Durkheim afirmaba que el sistema de clases que priva a las vastas masas de la posibilidad de ocupar una posición social de acuerdo con sus aptitudes, hace difícil la igualdad de posibilidades. Eso conduce a un intercambio injusto de los servicios. “Si una clase de la sociedad está obligada, para vivir, a hacer aceptar a toda costa sus servicios, mientras que otra puede prescindir de ello, gracias a los recursos de que dispone y que no se deben necesariamente a algún tipo de superioridad social (Durkheim tenía en cuenta la superioridad de dotes. –*Nota del autor.*), la segunda clase prescribe injustamente las leyes a la primera”².

Durkheim se imaginaba que se podía superar las formas “anormales” de división del trabajo por vía de la solución pacífica de los conflictos, la disminución de la lucha y la competencia hasta las dimensiones aceptables, la promulgación de un código de reglas que reglamentaran rígidamente las relaciones de clases, la implantación de la igualdad de posibilidades sociales y la retribución según los méritos.

Durkheim no podía concebir una sociedad donde fuesen abolidas por completo la propiedad privada y toda desigualdad, pues estimaba que existirían siempre, aunque las relaciones entre ellas cambiarían. El acceso a los bienes materiales se regularía por las aptitudes naturales de los individuos, por su talento.

La última de las formas “anormales” de división del trabajo, mencionadas por Durkheim, surge cuando la actividad profesional del obrero es insuficiente por falta de coordinación de las acciones.

Según Durkheim, la solidaridad de la organización social crecerá, si el trabajo se hace más intenso y organizado. Sin embargo, esta suposición utópica fue rechazada por el curso de de-

¹ Ibíd., p. 430.

² Ibíd.

sarrollo de la producción capitalista en el siglo XX. La “organización científica del trabajo” y cualesquiera otras vías de su intensificación no condujeron a la solidaridad de clases de la sociedad antagónica. El propio concepto de división del trabajo en las obras de Durkheim se diferencia del concepto de Marx. Habría que buscar el origen del conflicto de clases no mediante el análisis de la división del trabajo como especialización de las funciones profesionales, sino en la división del trabajo entre las clases de la sociedad en concordancia con su relación respecto a los medios de producción, como señalara Marx. No tiene mucha importancia si la propiedad de los medios de producción se hereda o se adquiere de nuevo; lo principal consiste en que las relaciones de propiedad determinan todas las demás relaciones de la sociedad capitalista y forman la base del antagonismo entre el trabajo y el capital.

Las vías para vencer los males del capitalismo, trazadas por Durkheim, eran irreales y utópicas, aunque cifraba cada vez menos esperanzas en el desarrollo natural de la solidaridad, basado sólo en el hecho de la división del trabajo, y planteaba cada vez con mayor crudeza el problema de curar las llagas del capitalismo, primero, promoviendo la tarea de reorganizar la sociedad dentro de los límites del sistema capitalista y, luego, haciendo hincapié en la educación moral en el espíritu de los valores e ideales correspondientes.

La solución por Durkheim de un problema sociológico más amplio —las relaciones mutuas entre la sociedad y el individuo— se basa asimismo en el análisis de las contradicciones del capitalismo. Su punto de vista consistía en la afirmación de que la sociedad no puede desarrollarse y prosperar si se opone al ser humano, si al hombre que cumple una función profesional estrecha le hacen descender hasta el nivel de una máquina. Más aún, el individuo degradará inevitablemente si las funciones económicas y sociales de la sociedad están amenazadas. En este caso Durkheim pudo evitar la típica dicotomía del siglo XIX que se expresaba en el planteamiento de la cuestión acerca de las relaciones entre el individuo y la sociedad de tal modo que se reconocía obligatoriamente la prioridad de una de las partes. Durkheim estimaba que el individuo y la sociedad se encuentran en relaciones de interdependencia, cada parte está interesada en el desarrollo y la prosperidad de la otra. Durkheim creía que la felicidad y el bienestar del individuo dependen del estado de la sociedad; son tanto más grandes, cuanto más ordenada sea

la vida social y, por consiguiente, cuanto más garantizados estén los derechos y las libertades de los individuos.

Durkheim intervino como acusador del mal moral inevitable, que dimana de la especialización y la diferenciación de la producción. Cuando el obrero "repite todos los días los mismos movimientos con una regularidad monótona, pero sin interesarse por ellos ni comprenderlos"¹, se convierte en una rueda inerte, puesta en marcha por una fuerza exterior.

Según Durkheim, la conversión del hombre en un apéndice de la máquina no se puede atenuar o suavizar ni con la enseñanza básica para los obreros, ni con el desarrollo de su interés por el arte y la literatura, ya que su iniciación en la cultura hace aún más intolerables los estrechos límites de la especialización.

¿Cómo se elimina la contradicción entre la división del trabajo, la creciente especialización de las funciones del obrero y las necesidades de desarrollo de su personalidad? Según Durkheim, la división del trabajo en sí no tiene consecuencias negativas. Estas surgen solamente en condiciones exclusivas y anormales. Por eso hay que conseguir que la división del trabajo "sea ella misma y que nada de fuera la pueda desfigurar"². Es posible en el caso de que la comprensión por los obreros del objetivo, de la solidaridad con otros, de la necesidad social de su trabajo llene dicho trabajo de un contenido peculiar y lo haga no sólo aceptable, sino también deseado. La concordancia entre las funciones que cumple el obrero y sus aptitudes e inclinaciones es una condición importante de la actividad solidaria y coordinada de los obreros. Cuando se altera la correspondencia entre las aptitudes del individuo y el tipo de actividad a que se dedica, surge el estado enfermizo de la sociedad.

Al explicar de un modo tan ingenuo la aparición de las crisis sociales, Durkheim insistía en que "las diferencias que inicialmente dividieron la sociedad en clases debieran desaparecer o disminuir"³. La diferenciación de la sociedad debe basarse no en los privilegios sociales, sino en las ventajas que proporcionen a cada individuo sus aptitudes.

De este modo, en la interpretación de Durkheim, la igualdad, la justicia y la libertad son las bases de una organización

¹ Ibíd., p. 416.

² Ibíd., p. 417.

³ Ibíd., p. 421.

social de tipo superior, a la que se acercó la sociedad industrial moderna. Así, en el período de la crisis del capitalismo y de la amplia propagación de la ideología socialista, Durkheim repitió los mismos viejos slogans burgueses.

La sociedad se constituye con los lazos morales, con la consciente aspiración hacia el ideal, con relaciones morales que pueden y deben ser reguladas, tal es la piedra angular del reformismo de Durkheim. Al afirmar que “esa obra de justicia va a ser cada vez más completa, a medida que se desarrolle el tipo organizado”¹, o sea, en la sociedad capitalista desarrollada, Durkheim adjudicaba apologéticamente a esa sociedad los rasgos socialistas. Estimaba como real la posibilidad de dirigir conscientemente los procesos sociales. De ahí provienen sus recomendaciones prácticas de “suprimir los empleos inútiles, de distribuir el trabajo de tal modo que cada cual esté lo suficientemente ocupado, de aumentar, por consiguiente, la actividad funcional de cada trabajador... y el orden se establecerá espontáneamente”².

La solución por Durkheim del problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad se destacaba porque no idealizaba el pasado, veía las fuentes y las posibilidades de desarrollo de la individualidad en el fomento progresivo de la división del trabajo. Si en la etapa inicial de la organización la libertad del individuo “es aparente y su personalidad, apropiada”³, en la etapa más elevada la personalidad obtiene la posibilidad de hacerse armoniosa e íntegra, desarrollando libremente sus aptitudes. El desarrollo “profundo” de la personalidad, relacionado con la estrecha especialización, es una tarea no menos importante que el desarrollo “amplio”, que raya en el dilettantismo. Gracias a la asociación con otras personas, el hombre adquiere lo que pierde debido a la estrecha especialización. Sin notar el carácter explotador del trabajo que engendra la enajenación del individuo y achacando las dificultades por las que atraviesa el obrero especializado sólo a condiciones desfavorables temporales, Durkheim creía que los ideales comunes de hermandad y solidaridad, la conciencia del objetivo común de todos los trabajadores compensarían sus pérdidas inevitables.

¹ Ibíd., p. 426.

² Ibíd., pp. 435-436.

³ Ibíd., p. 454.

El objetivo de Durkheim era perfeccionar la sociedad burguesa y no reorganizarla radicalmente. Por eso, a pesar de los elementos de nuevo enfoque de algunos fenómenos sociales, Durkheim en general no fue más lejos que Comte, centrándolo su atención en los problemas morales, en el perfeccionamiento de la reglamentación jurídica y moral de las relaciones sociales.

7. La aplicación de los principios del “sociologismo” a la investigación de las causas de suicidio

El problema del suicidio, al cual Durkheim dedicó toda una monografía, atrajo su atención por muchas razones. Era un grupo de factores bien delimitado y fácil de determinar. Primero, en vez de sumirse en meditaciones metafísicas acerca de los fenómenos sociales¹, el sociólogo puede descubrir leyes que prueban mejor que cualquier argumentación dialéctica la posibilidad de la existencia de la sociología como ciencia. Segundo, Durkheim consideraba su trabajo en el plano de aplicar al material empírico el principio fundamental del método sociológico: el estudio del hecho social como “cosa”, o sea, el reconocimiento de la existencia de una realidad peculiar, externa respecto al individuo —la realidad social— que, determinando su conducta, no depende de la voluntad del individuo en cuestión.

Apoyándose en esas premisas teórico-metodológicas, Durkheim rechazaba la explicación del suicidio por motivos psicológicos individuales y reafirmaba las causas estrictamente sociales como factores explicativos. Como suponía Durkheim, el suicidio depende principalmente de causas exteriores que rigen a la gente y no de las cualidades internas del individuo.

Al revelar los rasgos de la crisis social, Durkheim señalaba que el suicidio es una de esas formas por la cual se transmite nuestro mal colectivo y que ellas nos ayudarán a llegar hasta su esencia². La determinación de la causa del mal social, la recomendación de los medios para superarlo le parecían el mejor método para afianzar el prestigio de la sociología como ciencia. La explicación sociológica de un acto más individual podría verter luz sobre las fuerzas que unen a la gente, ya que

¹ Durkheim, Emile. *Le suicide*, p. VII.

² Ibíd., p. IX.

los suicidios son un ejemplo patente de destrucción de los lazos sociales.

La esencia de la explicación de Durkheim era el “sociologismo”, con cuya óptica se estudiaban todos los demás factores, incluida la predisposición individual al suicidio. Al indicar que los motivos psicológicos de los suicidios, que con frecuencia parecen su causa, constituyen tan sólo un reflejo individual, y además alterado, de las condiciones generales, Durkheim se dedicó a estudiar el medio social como la causa principal, bajo cuya influencia cambia el porcentaje de los suicidios. Durkheim no rechazaba de plano el rol de los factores individuales, el estado psíquico de algunos suicidas, las circunstancias específicas de su vida, pero subrayaba que se trata de factores secundarios, su dependencia de las causas sociales generales, del estado de la sociedad.

Según la concepción de Durkheim, el porcentaje de suicidios (relación del número de suicidios respecto al número de habitantes) es función de varias variables sociales: las relaciones mutuas en los grupos religiosos, familiares, políticos, nacionales y otros. Partiendo de eso, Durkheim utilizó el procedimiento de la demostración mediante la eliminación (exclusión): estudiaba sistemáticamente y rechazaba los hechos o sociales como la “predisposición psicoorgánica” de los individuos (estado psicopático, factores racial y hereditario), los rasgos del medio circundante físico (clima, temporada, hora de día o noche) y el proceso de imitación. Luego estudiaba el efecto que producen las causas sociales y el método de su funcionamiento, así como las relaciones en que se encuentran los factores sociales y no sociales.

Operando con datos de la estadística oficial, Durkheim descubrió una serie de regularidades particulares: el porcentaje de suicidios es más elevado en verano que en invierno; los hombres se suicidan con más frecuencia que las mujeres; los viejos se suicidan con más frecuencia que los jóvenes; los soldados, con más frecuencia que los civiles; los protestantes, con más frecuencia que los católicos; los solteros, viudos o divorciados, con más frecuencia que los casados; el porcentaje de suicidios es más elevado en las zonas urbanas que en las rurales, etc. “Dejando a un lado al individuo en tanto que individuo, sus móviles e ideas, nos preguntaremos inmediatamente: ¿cuáles son los estados de diferentes medios sociales (confesión religiosa, familia, sociedad política, grupos profesionales, etc.), bajo cuya influencia varía el porcentaje de suicidios?” —afirmaba

Durkheim¹. Analizando los factores sociales, Durkheim trataba de determinar qué elemento o qué aspecto —en concordancia con distintas reglas lógicas y, especialmente, con la regla de los cambios concomitantes— está relacionado más estrechamente con el porcentaje de suicidios. Por ejemplo, ¿qué rasgo de la religión tiene que ver con el suicidio?, ¿qué tiene el catolicismo que hace que entre los católicos haya menos suicidas que entre los protestantes?

Empezando por la investigación de cómo tal o cual religión influye sobre el suicidio, Durkheim mostró la diferencia entre el catolicismo y el protestantismo tanto desde el punto de vista de la religión, como de los ritos. El catolicismo, como un sistema tradicional más antiguo de creencias y ritos, posee mucha más integridad, fuerza de convicción, intolerancia hacia las innovaciones que destruyen el espíritu común, que el protestantismo. Eso determina una mayor cohesión del grupo religioso de los católicos y, por consiguiente, entre ellos hay menos suicidas. En cambio, el protestantismo está relacionado con la decadencia de las creencias tradicionales, compenetrado con el ‘espíritu del librepensamiento’ y criticismo. Su posibilidad de mancomunar a los creyentes es menor y, por eso, el porcentaje de suicidios es más elevado.

Esa hipótesis permitió explicar otras muchas variables sociales, relacionadas con el incremento del número de suicidios y unidas por el grado de integración social o el nexo social del individuo. La familia, los hijos, la vida en el campo son factores sociales integrantes que lo preservan del aislamiento social. ‘El número de suicidios varía inversamente al grado de integración de los grupos sociales de los que el individuo forma parte’².

Durkheim escribía que los factores de orden no social pueden ejercer sólo una influencia indirecta en el porcentaje de suicidios. Recurrió al procedimiento de incluir en la relación el factor no social, pero buscando su aspecto ligado lo más estrechamente posible al factor social. La influencia de las diferencias biológicas, por ejemplo, sexuales, se hace evidente cuando se analizan las correspondientes posiciones sociales de hombres y mujeres, los métodos de su participación en la vida social y económica, los ciclos cambiantes de su actividad social,

¹ Ibíd., p. 148.

² Ibíd., p. 223.

etc. Afirmando que ‘‘las causas de las cuales dependen distintos tipos de suicidios son asimismo diferentes’’¹ y señalando las dificultades para confeccionar una clasificación morfológica de los suicidios que tomara en consideración todas sus peculiaridades tipo características, Durkheim tomó la decisión de comprender una clasificación etiológica que correspondiera a las causas de los suicidios.

Durkheim destaca cuatro tipos de suicidios: egoísta, altruista, anómico y fatalista. El primer tipo se debe a las causas que condicionan el alejamiento del individuo de la sociedad, que deja de ejercer influencia reguladora sobre él. La destrucción de los lazos sociales, la ausencia de apoyo colectivo y el aislamiento provocan un sentimiento de soledad, de vacío espiritual, una sensación de la tragedia de la existencia. Una de las causas de los suicidios de este tipo puede ser el individualismo extremo, pero lo que lo engendra es ‘‘la sociedad enferma’’, ‘‘la astenia colectiva’’, ‘‘la angustia social’’². La desorganización social y la pérdida de los objetivos sociales debilitan los lazos sociales que atan al individuo a la sociedad y, por consiguiente, a la vida. A su vez, este estado general se refleja en la desintegración de los grupos sociales —religiosos, familiares, políticos— que influyen directamente sobre el individuo.

El segundo tipo de suicidios —altruista— se produce cuando los intereses personales están aglutinados por completo por los sociales, cuando la integración del grupo es tan grande que el individuo deja de existir como persona independiente. Durkheim catalogó entre este tipo de suicidios las antiguas costumbres: los suicidios de los viejos y enfermos, la autoquema de las mujeres al morir el esposo, los suicidios de los esclavos después del fallecimiento del amo, etc. Ese tipo de suicidios existía principalmente en las sociedades arcaicas.

El tercer tipo de suicidios es el anómico. Se produce preferentemente durante importantes conmociones sociales, crisis económicas, cuando el individuo pierde la capacidad de adaptarse a las transformaciones sociales, a las nuevas exigencias sociales y pierde el nexo con la sociedad. La anomia social, por la que Durkheim comprendía la ausencia de reglas y normas de conducta estrictas, cuando la vieja jerarquía de valores se desmorona y la nueva no se ha formado aún, provoca la inestabilidad

¹ Ibíd., p. 141.

² Ibíd., p. 229.

moral de algunos individuos. Cuando la estructura social tambalea y se desorganiza, unos individuos prosperan rápidamente, mientras que otros pierden su posición en la sociedad, cuando se altera el equilibrio social, el número de suicidios aumenta. Durkheim caracteriza el suicidio anómico, que más que nada se produce en los círculos comerciales y de negocio, desde el punto de vista de las cualidades individuales de los representantes del mundo comercial e industrial, de su afán incontenible de lucro que crece desmesuradamente sin encontrar una rígida reglamentación, alterando el equilibrio moral y psíquico. De este modo el debilitamiento o la ausencia de reglamentación social y la actividad humana desordenada, irregular, forma la base del suicidio anómico. Si la sociedad es incapaz de ejercer una influencia adecuada sobre el hombre, es inevitable el triste desenlace.

El suicidio fatalista que se produce como resultado de un excesivo control del grupo sobre el individuo, “el exceso de reglamentación” que se hace insopportable para este último, es el contrario del suicidio anómico. Lo cometen las personas, cuyo futuro está despiadadamente tapiado y cuyas pasiones son violentamente comprimidas por una disciplina opresiva.”¹

De este modo, según Durkheim, el suicidio es un acto planeado y consciente que realiza el individuo en dependencia de la disciplina social. La medida del comportamiento social normal es “el sujeto social normal”², disciplinado y dócil a la autoridad moral colectiva.

Los conceptos de “egoísmo-altruismo” y “anomia-fatalismo” significaban, en la concepción de Durkheim, las fuerzas o las inclinaciones colectivas que empujaban al hombre a suicidarse. Durkheim les dio el nombre de corrientes. Se puede calcular su intensidad por el porcentaje de suicidios. Según el teórico del “sociologismo”, las fuerzas o inclinaciones colectivas pueden explicar las inclinaciones y las predisposiciones individuales al suicidio y no viceversa. Los motivos psicológicos del suicidio son reflejos individuales y, además, con frecuencia tergiversados, de las condiciones generales del medio social.

El rasgo más valioso del análisis del suicidio, hecho por Durkheim, es la revelación de la esencia social de este fenómeno como un fenómeno engendrado por el estado crítico de la

¹ Ibíd., p. 311.

² Ibíd., p. 277.

sociedad burguesa. Las ideas de Durkheim dieron impulso a las indagaciones sociológicas del "comportamiento desviado" y, en particular, su enfoque fue ampliamente aprovechado y desarrollado por Robert Merton. Pero, al describir con brillantez el estado de degradación moral, de desorganización psicoíógico-moral y de decaimiento de la sociedad burguesa, Durkheim no reveló las verdaderas causas de esta crisis, viéndolas no en la esencia de las relaciones capitalistas, sino en el ritmo demasiado acelerado de los cambios sociales, mientras que la conciencia moral queda rezagada¹.

La idea de salir de la crisis mediante la fundación de corporaciones productivas, llamadas a fortalecer el orden moral de la sociedad, era reaccionaria y utópica.

Cabe fijarse en el carácter abstracto, formalista de la tipología del suicidio, elaborada por Durkheim. La esencia de este fenómeno social se tergiversaba, porque en el mismo grupo figuraban actos heterogéneos que reflejaban las normas sociales de distintas formaciones socioeconómicas.

Al priorizar el factor social, Durkheim se limitó tan sólo a señalar su relación con el factor psicológico. Durkheim expresó y no elaboró la idea de que la decisión del individuo se concatena con las exigencias y normas culturales, con tal o cual planteamiento respecto a la vida humana y su valor.

A pesar de que la concepción de Durkheim requería un análisis más detallado de la correlación de los factores objetivos y subjetivos, la principal línea de su investigación dio impulso a la elaboración del problema general de la condicionalidad social de la psicología individual².

Durkheim abrió el camino al análisis cuantitativo en la sociología, trazó las vías de desarrollo de sus metodologías y técnicas particulares como, por ejemplo, el método de incorporación consecutiva de los factores que participan en la interacción, cuya esencia consiste en investigar e interpretar el conjunto de las relaciones entre la pluralidad de las características, incluidas sistemáticamente en la relación, investigada anteriormente, el estudio de esta relación en contextos ampliamente variables, etc. Durkheim no podía aprovechar los instrumentos

¹ Müller, Hans-Peter. *Wertkrise und Gesellschaftsreform: Emile Durkheims Schriften zur Politik*.

² Pope, Whitney. *Durkheim's "Suicide". A Classic Analyzed*. Chicago-London, University of Chicago Press, 1976.

elementales desde el punto de vista actual del análisis científico: el coeficiente de la correlación, el concepto de interacción estadística, la formalización de los procedimientos analíticos, etc. A pesar de ello, su trabajo desempeñó un papel notable en la constitución del enfoque sociológico del suicidio, a diferencia del enfoque psicopatológico, popular en su tiempo y hasta hoy día rival del enfoque sociológico. Aunque muchas conclusiones particulares de Durkheim fueron rechazadas o precisadas, su idea fundamental sigue vigente hasta nuestros días.

8. La concepción filosófico-sociológica de la moral

Durkheim estimaba que la sociedad es una unidad moral de individuos, por eso en la interpretación de la naturaleza, el origen y las funciones de la moral se atenía al esquema conceptual del “sociologismo”, deduciendo la moral de las condiciones sociales, del medio social, de la estructura social en su concepción específica.

Al principio Durkheim enfocaba la moral como un sistema de reglas objetivas de conducta, cuyo rasgo distintivo era su carácter coercitivo, que el individuo aislado debía obedecer. Durkheim creía que el deber es el principal indicio de la moral. La conducta del hombre es moral si cumple con su deber. Más tarde Durkheim se interesó por el aspecto voluntario de la moral, por sus peculiaridades como el carácter deseable, la atracción y el interés personal del individuo por los valores morales: bienes objetivos y sociales por su naturaleza.

Tratando de ofrecer una explicación sociológica tanto de la génesis como del funcionamiento de los fenómenos morales, Durkheim reconsideró los métodos de determinación social de la moral. En *De la división del trabajo* afirmaba el principio de desarrollo histórico de las creencias morales en dependencia de los factores morfológicos o estructurales. Más tarde subrayaba el significado de los períodos de auge espiritual, ‘los momentos de entusiasmo’, ‘los períodos de creación y renovación’¹, que dejan su recuerdo en forma de ideas, ideales y valores. Los últimos se mantienen y se reproducen una y

¹ Durkheim, Emile. *Sociologie et philosophie*, p. 134.

otra vez mediante la organización de fiestas, ceremonias públicas religiosas y civiles, gracias al arte oratorio y los espectáculos dramáticos cuando los hombres pueden comunicarse en la vida moral colectiva¹.

En cualquier caso Durkheim confirmaba la esencia social de la moral. Al subrayar “el carácter sagrado de la moral”², lo explicaba por el hecho de que tanto la religión como la moral tienen como origen y objeto la sociedad, que es superior al individuo por su fuerza y autoridad. La sociedad exige el desinterés personal y el espíritu de sacrificio, componentes obligatorios de la moral. “Kant postula a Dios, porque, sin esa hipótesis, la moral es ininteligible. Nosotros postulamos una sociedad específicamente distinta de los individuos, porque de otro modo la moral no tiene objeto y el deber no tiene fundamento”³.

Como vinculaba la moral con las condiciones sociales que la originan, Durkheim creía imposible formular y fundamentar el ideal social de carácter revolucionario que requiere una reorganización radical de la estructura social. En los casos en que la moral se rezaga de las condiciones reales de la sociedad, Durkheim creía que lo que debía hacerse era ponerla en concordancia con la estructura cambiada, y nada más.

La idea de la determinación de la moral por parte de la estructura social estable conducía a Durkheim al relativismo moral. Si todas las formas de moral son igualmente condicionadas por la estructura existente, son igualmente lícitas y no existen criterios objetivos para reconocer la supremacía de algunas de ellas.

En la base de la crisis social que, según Durkheim, tiene principalmente naturaleza moral, se halla el cambio del carácter y el contenido de la conciencia común. El rápido cambio de las normas y los valores tiene como consecuencia la pérdida de la antigua disciplina y del orden en la sociedad. La moral del individualismo no se consolidó aún como el principal valor social y el contenido de la conciencia común. La solidaridad orgánica de la sociedad moderna no excluye el déficit de las reglas de conducta, lo que conduce a un estado de anomia, de vacío moral, de falta de normas. Debido a ello la sociedad contemporánea está sumida en el desorden moral, atraviesa un período de dis-

¹ Ibíd., p. 135.

² Ibíd., p. 78.

³ Ibíd., p. 58.

turbios sociales. La salida de la crisis está en reforzar la regulación moral.

En la concepción de Durkheim el principal órgano que cumple funciones de "intelecto colectivo" y defensor de los intereses colectivos es el Estado, que "piensa y actúa" por toda la sociedad. Durkheim interpretaba el papel del Estado en el espíritu del liberalismo burgués, pero preveía la posibilidad de un reforzamiento excesivo, la hipertrofia de sus funciones a despecho de los intereses del individuo. Para defender al individuo del excesivo control por parte del Estado están los grupos sociales "secundarios" o intermedios: religiosos, de producción y otros. De acuerdo con esa tesis, Durkheim expresó la idea de los códigos morales particulares que regulen la conducta de los individuos en tanto que representantes de los grupos sociales correspondientes y demostraba la necesidad del análisis histórico de esos códigos, desarrollaba la idea acerca de la relatividad de las exigencias morales, difundidas en distintos círculos profesionales. Al propio tiempo, exigía establecer una jerarquía rígida de reglas morales según el grado de su importancia social. La moral familiar, profesional y civil formaban una estructura jerárquica, en cuya cima se hallaban los valores e ideales humanitarios, plasmados en el Estado. Durkheim reproducía la idea de Comte sobre el Estado como órgano de apaciguamiento universal y de regulación moral de los intereses de todos los miembros de la sociedad, independientemente del contenido social, de clase, de dichos intereses.

La concepción de la jerarquía incondicional de las normas morales tenía carácter formal e iba orientada a mantener la estabilidad del orden público.

Según Durkheim, el comportamiento moral del hombre se caracteriza por tres rasgos esenciales: el sentido de la disciplina, la pertenencia a un grupo y la autonomía. Daba una importancia tan grande a la disciplina moral y al control que, en esencia, ponía un signo de igualdad entre la disciplina y la moral. Sólo el hombre es capaz de mantener conscientemente la disciplina, gracias a la cual es posible la libertad. En el rasgo de la "pertenencia a un grupo" se materializa la esencia social de la moral, y en la "autonomía", la idea de obedecer consciente y voluntariamente las prescripciones sociales.

Durkheim relacionaba directamente la interpretación de las funciones sociales de la moral con la teoría de la educación. El objetivo de la educación es la formación del ser social, el de-

sarrollo en el niño de las propiedades y cualidades de su personalidad que necesita la sociedad. La obra de la educación consiste en transformar con medios más eficaces el ser egoísta y asocial que es el niño en la etapa inicial de su desarrollo en otro ser, capaz de llevar una vida moral y social.

En la doctrina de Durkheim la interpretación de los problemas morales de la actualidad se apoyaba en su teoría antropológica, la concepción de la dualidad de la naturaleza humana, la concepción de *Homo duplex*.

La naturaleza biológica del hombre (aptitudes, funciones biológicas, impulsos, pasiones) contradice a su naturaleza social, creada por medio de la educación (normas, valores, ideales). Eso provoca una incesante inquietud interna, un sentimiento de tensión y angustia. Sólo la actitud controladora de la sociedad contiene la naturaleza biológica del hombre, sus pasiones y apetitos, encauzándolos en determinados límites. Cuando la sociedad debilita su control sobre el individuo, surge la anomia, el estado de desintegración de la sociedad y el individuo. En este estado social no existe una rígida regulación moral de la conducta individual, se crea una especie de vacío moral, en que los viejos valores y normas ya no cumplen su misión y los nuevos no se han afianzado aún. Este estado es contrario al orden moral, la regulación y el control que caracterizan el estado normal, "sano" de la sociedad.

En *De la división del trabajo* Durkheim analiza la anomia desde el punto de vista de la estructura social, explicándola por la falta de coordinación entre las funciones sociales sobre la base del crecimiento y la evolución de la sociedad. En *El suicidio* interpretaba la anomia como una crisis moral, cuando a consecuencia de las conmociones sociales se quebranta el sistema de regulación normativa de las necesidades y pasiones individuales, lo que conduce a la pérdida por la personalidad del equilibrio, del sentimiento de formar parte del grupo, de la disciplina y la solidaridad social. Como consecuencia, observamos desviaciones en el comportamiento.

Durkheim creía utópicamente que se puede regular conscientemente las necesidades individuales y sociales y mantenerlas limitadas de acuerdo con las posibilidades sociales reales, conservando, al propio tiempo, las relaciones sociales capitalistas. Eso debía impedir que surgiera la tensión, la crisis espiritual, los sentimientos de desilusión y angustia y, por consiguiente, las desviaciones en el comportamiento.

Al estudiar el problema de la esencia social de la moral, Durkheim formuló no pocas ideas justas. Fue positivo el hecho de reconocer que las condiciones sociales son decisivas para la génesis de la moral, el análisis de las consecuencias funcionales de las reglas morales para la sociedad, el reconocimiento de su versatilidad sociocultural, por un lado, y universalidad, por otro.

En principio la interpretación sociológica de la moral es muy fructífera. Pero la concepción de Durkheim era demasiado abstracta e unilateral. Sus argumentos a favor de la sociedad como el único objetivo moral digno son débiles e infundados. ¿Acaso se puede negar, por ejemplo, el valor moral del individuo, de su desarrollo armónico? Aunque Durkheim reconocía y defendía activamente los derechos y la dignidad del individuo, su teoría no le permitía analizar dialécticamente la interacción del individuo y la sociedad en las condiciones históricas concretas. El principio de la supremacía incondicional de la sociedad sobre el individuo era inconsistente. El colectivismo abstracto ahistórico es tan injustificado como el individualismo abstracto que Durkheim criticaba constantemente. Las relaciones del individuo y la sociedad, examinadas desde el punto de vista moral, no pueden reducirse a unas relaciones de subordinación. Entre ellas existen las relaciones de la interacción dialéctica.

9. La concepción filosófico-sociológica de la religión

La concepción de la religión es la culminación del desarrollo de las ideas de Durkheim acerca de la conciencia colectiva como ‘la forma más elevada de la vida psíquica’, ‘la conciencia de las conciencias’¹. En las obras de Durkheim la actitud, tradicional para los positivistas, frente a la religión como una institución social importantísima, que asegura la integración de la sociedad, adquiere la forma de búsquedas de las vías y los medios de la explicación sociológica de la religión bajo la influencia de los trabajos de los antropólogos ingleses y nor-

¹ Durkheim, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Presses Universitaires de France. Paris. 1960, p. 633.

teamericanos y, en particular, de James Frazer y Robertson Smith. Durkheim acudió a los materiales etnográficos, porque, compartiendo el espíritu del evolucionismo temprano, creía que “todos los elementos esenciales del pensamiento y la vida religiosos deben encontrarse, por lo menos en germen, en las religiones primitivas”¹. Al estudiar el totemismo como la forma más primitiva de religión, esperaba comprender la esencia y las funciones de la religión en las sociedades modernas ‘complicadas’, que consideraba una simple combinación de ‘las variantes de una misma especie’².

Enfocando el problema de la definición de la religión sobre la base del estudio de sus formas primitivas, Durkheim afirmaba que la idea de lo sobrenatural, la idea de Dios no es un atributo indispensable de la religión. El sociólogo francés estimaba que el rasgo inherente a todas las creencias religiosas sin excepción es la división, santificada por la religión, de todos los objetos en dos clases opuestas: laicos (cotidianos, mundanos, vulgares, impuros) y sagrados.

Lo sagrado posee, primero, la interdicción, la separación de los fenómenos laicos; segundo, es objeto de aspiraciones, de amor y respeto. De este modo, lo sagrado es al mismo tiempo fuente de coerción (prohibición) y de respeto (autoridad). Según Durkheim, eso indica el carácter social de lo sagrado, ya que sólo la sociedad posee esas cualidades: es al mismo tiempo fuente de autoridad, amor y adoración y fuente de coacción. Lo sagrado encarna las fuerzas colectivas, introduce en las conciencias individuales la idea de lo común, las vincula con algo superior.

Lo laico está relacionado con la vida cotidiana del hombre, sus ocupaciones individuales de todos los días, los intereses particulares y las ‘pasiones egoístas’. De este modo, la dicotomía de lo sagrado y lo civil asciende, en la teoría de Durkheim, a la dicotomía de lo social y lo individual. Durkheim consideraba que la religión es un sistema íntegro de creencias y de prácticas que se refieren a las cosas sagradas, o sea, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos que se adhieren a ellas. Por Iglesia Durkheim entendía la organización que regula la vida religiosa colectiva del grupo. Ya los pueblos primitivos tenían ‘Iglesia’,

¹ Ibíd., p. 450.

² Ibíd., p. 133.

o sea, tenían a hombres que se ocupaban del ejercicio oportuno y correcto de los ritos religiosos. Según Durkheim, el principal ejemplo de actividad “vulgar”, laica es la actividad laboral, fuente de pena y tristeza, y un ejemplo de oficio religioso son los ritos y ceremonias religiosos colectivos, fuente de alegría y sublimación espiritual. Más de una vez Durkheim decía que su definición de la religión difiere mucho de lo generalmente reconocido. Su indicio esencial es la celebración de ritos, orientados a los objetos sagrados, debido a la manipulación de los cuales aumenta la fuerza solidaria del grupo, se fortalece la conciencia común que mantiene el espíritu de los individuos y les proporciona la seguridad, tan necesarios para vivir.

Como teórico del “sociologismo”, Durkheim estimaba que las causas físicas o biológicas no pueden explicar la religión, su origen y esencia. Por eso él rechazaba el animismo, que deducía la religión de las representaciones acerca del alma inmortal (Edward Tylor), así como el llamado naturismo, que deducía la religión de la adoración forzosa de las fuerzas físicas de la naturaleza (Max Müller y otros). Esas teorías sobreponen a la realidad observada ‘un mundo irreal, construido enteramente con imágenes fantásticas’¹. La misión del estudioso consiste en encontrar esa realidad, que existe objetivamente y representa la causa, el objeto y el fin de las creencias y ritos religiosos. Esa realidad es la sociedad.

Al desarrollar la concepción sociológica de la religión, Durkheim expresó una serie de ideas acerca de distintos tipos de relaciones entre la realidad social y la religión. Creía que la religión es un fenómeno social, por lo menos en tres sentidos: primero, como un fenómeno socialmente determinado; segundo, como la encarnación en la conciencia colectiva de las nociones acerca de la realidad social (semejante análisis se basa en la identificación de las nociones religiosas con la sociedad, la ontologización de las representaciones colectivas); tercero, como fenómeno que tiene consecuencias sociales funcionales (lo que en el contexto de la concepción de Durkheim significaba el análisis de la religión como fenómeno que satisface determinadas necesidades sociales).

Al estudiar la religión desde el punto de vista de su procedencia, Durkheim veía sus orígenes en las peculiaridades del

¹ Ibíd., p. 322.

medio social. En *De la división del trabajo*, donde la explicación causal todavía estaba separada nítidamente de otros tipos de análisis sociológico, Durkheim expuso la tesis de que la religión no puede ser base de las sociedades primitivas, aunque las penetra de un extremo a otro, no puede ser causa de estructuras sociales, sino “al contrario, estas últimas explican la potencia y la naturaleza de la idea religiosa”¹. La intención de la estructura de la sociedad primitiva, su organización social, cuyo reflejo y exponente es el totemismo como sistema religioso, fue la concretización de la exigencia de deducir lo social de lo social. La afirmación de que ‘la religión es producto del medio social’² sugería la existencia de una dependencia causal entre la sociedad y la religión, el reconocimiento de la prioridad causal de la sociedad. En este caso el sociólogo francés entendía por social las peculiaridades morfológicas de los hechos sociales: la estructura de la sociedad y la intensidad de la comunicación social de sus miembros. La verdadera fuente de la religión resultaba ser la “reunión del grupo”.

Durkheim siempre consideraba la sociabilidad como un hecho positivo, como un bien que aporta a los hombres alegría y entusiasmo. Según él, la comunicación de este tipo puede ser sólo supraeconómica, o sea, que tiene lugar fuera del proceso laboral. Así se crea la noción de dos mundos cuantitativamente opuestos: el cotidiano y el sagrado, que inspira fe en la gran fuerza transformadora de la colectividad.

Algunos seguidores ven un nexo entre la teoría de la excitación colectiva de Durkheim y la psicología de la multitud, que se elaboraba en aquella época (Lebon y otros).

En *Las formas elementales de la vida religiosa* el análisis de la religión como una forma específica de expresión de las fuerzas sociales que supeditan a los individuos, ocupa un notable lugar. El punto de partida es la idea de la identidad de la sociedad y las representaciones colectivas, la afirmación de que ‘la sociedad es la síntesis de las conciencias humanas’³. La tesis sobre la sociedad como primaria respecto a la conciencia colectiva se sustituye por la idea de que las representaciones religiosas crean la sociedad. Al identificar la conciencia social con la

¹ Durkheim, Émile. *De la division du travail social*, p. 195.

² Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 606.

³ Ibíd., p. 633.

religiosa, Durkheim afirmaba que el Dios de los creyentes "no es más que la expresión figurada de la sociedad"¹, y el principio sagrado "no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada"². De este modo, la religión es la propia sociedad o, mejor dicho, el foco de aquellos aspectos de la sociedad que están dotados de la calidad de lo sagrado, por eso la influencia de la religión sobre la cultura, el individuo, así como sobre las principales regularidades del pensamiento humano es casi ilimitada. La sociedad es autora y objeto del culto y los dogmas religiosos; crea la religión e inspira la adoración religiosa, es Dios y creyente al mismo tiempo.

Un aspecto importante y, además, original del análisis de la religión, hecho por Durkheim, es el planteamiento del problema de la religión como un sistema simbólico, un sistema de señales en el cual el análisis sociológico debe ver la realidad que forma su base, o sea, la sociedad.

Durkheim, creyendo que el principal componente de la religión no es su parte dogmática, sino la actividad religiosa, expresada en los ritos colectivos, llega a la conclusión de la función social positiva de la religión. Según Durkheim, el culto está orientado a realizar el dualismo de lo sagrado y lo laico en el comportamiento de los hombres. Como consecuencia, todos los ritos religiosos se dividen en dos tipos: negativos y positivos. El objetivo de los primeros es delimitar ostensiblemente lo sagrado y lo laico, evitar que se profane lo sagrado por lo laico, aproximar al hombre a lo sagrado a costa del autorrenunciamiento, la autodestrucción o el ascetismo extremo. La misión del culto positivo consiste en incorporar a los creyentes al mundo sagrado. Durkheim destacaba en la práctica del culto las siguientes principales funciones sociales: la de disciplina o de la coerción y el control; la de consolidación, o sea, la que asegura la unidad social; la de reproducción, gracias a la cual se realiza la transmisión de la herencia social a la nueva generación, y, por último, la eufórica, que crea el alegre sentimiento de la prosperidad social. Todas esas funciones sociales de los ritos religiosos sirven para mantener y reforzar la solidaridad social, y a nivel del individuo fortalecen la fe del hombre en sus fuerzas.

Un producto derivado del análisis sociológico de la religión

¹ Ibíd., p. 323.

² Ibíd., p. 495.

es el análisis del contenido de la conciencia humana, del origen de las capacidades lógicas fundamentales: la clasificación y la creación de conceptos generales. Durkheim explicaba la primera y la segunda capacidad como consecuencias de la vida social y religiosa, como productos del “pensamiento religioso”¹, en el cual abunda el contenido social. Como rechazaba el empirismo y el apriorismo, que no pueden explicar el carácter universal de las categorías, Durkheim aplicó un enfoque estructural y afirmaba que distintos aspectos de la existencia social forman parte del contenido de los conceptos generales. Así, la idea del tiempo parece surgir de las observaciones de los ritos y ceremonias religiosos regulares. Su repetición, junto con la regularidad de los ciclos lunares y solares, produce el concepto de periodicidad, duración y temporalidad. Asimismo la categoría del espacio apareció, supuestamente, como resultado de una evaluación idéntica y de la diferenciación del espacio por los hombres de la misma civilización. Durkheim explicaba la objetividad de las categorías por su carácter colectivo, su universalidad, por su reconocimiento general y su utilización.

Alegando de que, según él, la religión expresa las auténticas relaciones existentes, Durkheim, cuando analizaba las conexiones de la religión y la ciencia, consideraba la segunda como continuación y perfeccionamiento de la primera. La renuncia al análisis gnoseológico de las formas de conciencia social lo llevó a la incomprendición de su especificidad, a la aseveración de su afinidad y sucesión. Afirmaba que la religión es eterna, ya que siempre existirá la necesidad de dar una forma ideológica a las relaciones del hombre y la sociedad. Adjudicaba a la religión los rasgos generales de la ideología, que interpretaba de un modo bastante formal y amplio.

Al enunciar una religión sin Dios, al levantar la sociedad sobre el pedestal divino, Durkheim, por lo visto, comprendía que el problema del individuo humano, que él siempre consideraba como algo dependiente del problema de la sociedad, continúa sin resolver en teoría. Se puede unir orgánicamente la concepción del individuo con la concepción de la sociedad sólo basándose en el reconocimiento del papel fundamental de la actividad social-productiva, que relaciona en un conjunto al hombre con su naturaleza y el medio social, que lo convierte en el arquitecto de la historia. Como no reconocía el papel de-

¹ Ibíd., p. 13.

cisivo de la economía, Durkheim abordó el problema desde otro aspecto. De la tesis de que la esfera de la religión tradicional se hace cada vez más estrecha, Durkheim pasó a afirmar que la conciencia colectiva adquirió en la sociedad de aquel entonces un nuevo contenido y forma, plasmándose en la “religión del humanitarismo”, cuya expresión racional es la moral del individualismo. A medida que se desarrolla la sociedad, el respeto al individuo se convierte en una especie de dogma social: las fuerzas sociales colectivas se expresan en el culto al individuo. Según Durkheim, la actitud hacia el hombre como la encarnación de la divinidad individual podría explicar un cambio tan inesperado del objeto de adoración. Sin embargo, Durkheim no pudo alegar argumentos teóricos convincentes. El teórico del “sociologismo” no pudo demostrar que la idea del humanitarismo abstracto burgués se transforma, en efecto, en la ideología de todas las clases de la sociedad burguesa, sobre cuya base puede operarse su unificación ideológica.

Al privar el concepto de religión de su principal componente —la fe en lo sobrenatural, en Dios—, y al defender la interpretación ampliada de la religión como un sistema de creencias y ritos referentes a algún objeto socialmente importante, Durkheim, en esencia, identificaba la religión con una ideología abstracta de carácter extratemporal, eterno, que se manifiesta de igual modo en cualquier sociedad.

El principio del evolucionismo, según el cual ya las formas sociales primitivas contienen todos los rasgos del fenómeno, permitió a Durkheim llegar a la conclusión sobre el rol integrante de la religión en todas las formaciones sociales. Durkheim, quien consideraba la sociedad único objeto de la adoración religiosa (la sociedad como encarnación de la concordia armónica), no reveló las auténticas causas de esa deificación que, en realidad, es posible sólo cuando las relaciones sociales tengan determinado carácter antagónico y se presenten en una forma encubierta, falsa y enajenada del individuo. Las causas objetivas de la enajenación de la sociedad respecto al individuo, que condicionaron la posibilidad de la explicación irracional de este hecho por la religión, en ese caso no fueron reveladas. En ello consiste el principal defecto del análisis sociológico que ignora la existencia de las clases y de las relaciones entre ellas como base material objetiva de la vida social.

10. El lugar de Durkheim en la historia de la sociología. El “sociologismo” y el marxismo

Actualmente todo el mundo reconoce que Durkheim ejerció influencia sobre la sociología burguesa. Se fijó en muchos problemas clave, fundamentales, de la ciencia sociológica, a ello se debe, en particular, su popularidad en Francia a fines del siglo XIX-primer tercio del XX, la divulgación de sus ideas en otros países de Europa y América, así como el interés que despiertan en los estudiosos de nuestros días¹.

La naturaleza de la sociedad, su principio integrante, su estado “sano” y patológico, la esencia y las funciones de la conciencia social, los métodos de las indagaciones sociológicas y el status de la sociología como ciencia, todos esos problemas que Durkheim resuelve desde las posiciones de una concepción filosófico-sociológica bastante íntegra, figuran, sin duda, entre los problemas más importantes de la sociología teórica. La influencia creciente que ejerce actualmente la metodología marxista sobre el pensamiento social burgués contribuye en muchos aspectos a su nueva interpretación. Cuando se busca intensamente la respuesta a la pregunta sobre las vías de desarrollo del mundo contemporáneo, con frecuencia empiezan a comparar las teorías de Marx, Durkheim, Weber y Pareto².

Las tesis teóricas generales del “sociologismo” sirvieron de base para los principios de la escuela del funcionalismo estructural. No es casual que al determinar el lugar y la importancia de Durkheim en la historia de la sociología, *La Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* lo llame uno de los principales fundadores de la teoría sociológica moderna³. El funcionalismo estructural asienta su concepción teórico-metodológica en las tesis de Durkheim sobre la sociedad como un sistema autorregulador, poseedor de cualidades que no se reducen a las propiedades de elementos aislados, sobre el orden público como estado normal de la sociedad, sobre el significado de las instituciones de educación y control, sobre los principios del enfoque funcional del análisis de los fenómenos sociales desde el punto

¹ Reiner, Robert; Fenton, Steve; Hamnett, Jan. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge. Cambridge University Press, 1984.

² Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*.

³ *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, The Macmillan Company & The Free Press, 1968, Vol. 4, p. 311.

de vista del rol que cumplen en el sistema. No exageramos cuando afirmamos que las direcciones, indicadas por Durkheim, del análisis de la sociedad, tomadas juntas, constituyen el principal bagaje teórico del funcionalismo estructural moderno.

El interés de Durkheim por las manifestaciones de la crisis de la sociedad, la acentuación de la atención en su condicionalidad social permitieron a sus adversarios y críticos de entre los economistas y sociólogos burgueses comparar el "sociologismo" con algunas tesis de la teoría marxista. Ya después de la publicación de las primeras obras a Durkheim le reprochaban del colectivismo y materialismo. Así, Paul Barth en su *Filosofía de la historia como sociología* catalogó el "sociologismo" y el marxismo en el mismo grupo de doctrinas sociales a las que llamó "concepción económica de la historia". Con frecuencia en la literatura burguesa contemporánea se encuentran intentos de comparar a Marx y Durkheim, se establecen paralelos o se descubren rasgos análogos que, al parecer, tuvieron lugar en la solución de algunos problemas de principio de la teoría sociológica.

Durkheim conocía algunas obras de Marx, leyó *El Capital*, reconocía su importancia y expresaba su actitud frente a algunas tesis teóricas fundamentales del marxismo. Al criticar el marxismo, Durkheim lo identificaba con el determinismo económico vulgar, con la afirmación de la dependencia causal lineal de los fenómenos sociales respecto a los factores económicos, con el no reconocimiento de la influencia recurrente de las ideas sobre la vida económica. El propio Durkheim precisó el punto en que su concepción sociológica es afín al marxismo, a saber: "la idea de que la vida social debe explicarse no por las concepciones de quienes participan en ella, sino por causas más profundas"¹.

No obstante, reconociendo el valor científico de la idea de la objetividad de la vida social, Durkheim comprendía por objetividad una cosa completamente distinta que Marx. En la interpretación de Durkheim la objetividad es la independencia de los fenómenos sociales de la conciencia individual, las representaciones individuales, es la existencia objetiva de la conciencia colectiva respecto a la conciencia del individuo. En la interpretación de Marx la objetividad de la realidad sociohistórica es el carácter histórico-natural de desarrollo social que transcurre de

¹ Durkheim, Émile. *Antonio Labriola. Essais sur la conception matérialist de l'histoire*. Paris, Giard et Brière, p. 348.

10. El lugar de Durkheim en la historia de la sociología. El “sociologismo” y el marxismo

Actualmente todo el mundo reconoce que Durkheim ejerció influencia sobre la sociología burguesa. Se fijó en muchos problemas clave, fundamentales, de la ciencia sociológica, a ello se debe, en particular, su popularidad en Francia a fines del siglo XIX-primer tercio del XX, la divulgación de sus ideas en otros países de Europa y América, así como el interés que despiertan en los estudiosos de nuestros días¹.

La naturaleza de la sociedad, su principio integrante, su estado “sano” y patológico, la esencia y las funciones de la conciencia social, los métodos de las indagaciones sociológicas y el status de la sociología como ciencia, todos esos problemas que Durkheim resuelve desde las posiciones de una concepción filosófico-sociológica bastante íntegra, figuran, sin duda, entre los problemas más importantes de la sociología teórica. La influencia creciente que ejerce actualmente la metodología marxista sobre el pensamiento social burgués contribuye en muchos aspectos a su nueva interpretación. Cuando se busca intensamente la respuesta a la pregunta sobre las vías de desarrollo del mundo contemporáneo, con frecuencia empiezan a comparar las teorías de Marx, Durkheim, Weber y Pareto².

Las tesis teóricas generales del “sociologismo” sirvieron de base para los principios de la escuela del funcionalismo estructural. No es casual que al determinar el lugar y la importancia de Durkheim en la historia de la sociología, *La Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* lo llame uno de los principales fundadores de la teoría sociológica moderna³. El funcionalismo estructural asienta su concepción teórico-metodológica en las tesis de Durkheim sobre la sociedad como un sistema autorregulador, poseedor de cualidades que no se reducen a las propiedades de elementos aislados, sobre el orden público como estado normal de la sociedad, sobre el significado de las instituciones de educación y control, sobre los principios del enfoque funcional del análisis de los fenómenos sociales desde el punto

¹ Reiner, Robert; Fenton, Steve; Hamnett, Jan. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge. Cambridge University Press, 1984.

² Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*.

³ *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, The Macmillan Company & The Free Press, 1968, Vol. 4, p. 311.

acuerdo con las leyes, las cuales, en fin de cuentas, son independientes de toda conciencia, tanto individual como colectiva.

Insistiendo en la primacía de lo social, Durkheim comprendía por lo social preferentemente lo ideológico o, mejor dicho, lo moral. Identificaba el medio social con el medio moral. En cambio, Marx no reducía las relaciones sociales exclusivamente a las económicas, reconocía la existencia de los vínculos sociales (familiares, nacionales, de clase, de grupo), estimando que las relaciones materiales de producción son la base sobre la cual se forman las relaciones de otro tipo y gracias a la cual se llevan de contenido histórico concreto.

Es sintomática la actitud de Durkheim frente a la economía. Interpretaba la economía de un modo simplista como el “estado de la técnica industrial” y creía que los vínculos económicos no llegan a formar sólidos contactos sociales. Según él, la actividad económica ‘es asocial’. Los “tipos sociales” de Durkheim, por los que entendía las sociedades de distintos períodos históricos, significaban un conjunto único de factores ecológicos, demográficos e ideológicos. Creía que los factores ideológicos son los determinantes. Los “tipos sociales” no tenían nada de común con el concepto marxista de la formación socioeconómica, el cual se caracteriza por el reconocimiento del papel decisivo de las relaciones de producción, la división de la sociedad en clases y la explicación de la esfera ideológica y otras esferas espirituales como el reflejo de las posiciones y los intereses de clase.

En la explicación de las regularidades de la vida social Durkheim y sus seguidores partían de la llamada conciencia colectiva. Y, según la idea del sociólogo francés, el origen y la esencia de dicha conciencia dependían directamente de la comunicación entre los individuos que se consideraba fuera de cualesquiera condiciones históricas concretas, fuera de la actividad histórica concreta de los hombres. Durkheim veía en el complicado proceso de la comunicación sólo la interacción psicológica de los individuos durante las reuniones y ceremonias colectivas, durante las fiestas y los ritos religiosos, interacción que contraponía a la actividad social laboral.

Durkheim idealizaba las relaciones sociales, las interpretaba como relaciones de concordia, solidaridad, armonía y colaboración. Los conflictos y contradicciones sociales los sacaba fuera del orden público ‘normal’ natural, veía en ellos un mal que se podía subsanar sin cambiar los pilares sociales. En este plantea-

miento conservador se concentró el principal énfasis del "sociologismo", profundamente hostil al espíritu revolucionario del marxismo, a la esencia de su teoría, a lo más esencial de la dialéctica marxista y, en este caso, a la explicación del desarrollo como lucha de fuerzas sociales antagónicas.

La interpretación global de la conciencia social como un conjunto de representaciones colectivas, sin destacar la esencial especificidad de sus normas aisladas, la sustitución del problema de la esencia de distintas formas de conciencia social por el problema de sus funciones, la hiperbolización de algunas funciones y la sustitución de todas ellas prácticamente por una sola —la de integración—, tales son las raíces gnoscológicas del "sociologismo" de Durkheim.

Las contradicciones de esa concepción se basan en la contradicción entre la metodología objetiva naturalista y la teoría espiritualista de la conciencia colectiva, identificada con la sociedad.

Durkheim sentía profunda y vivamente la crisis social; creía que si no se ponía fin a esa crisis, podría tener resultados fatales. Por eso todos los esfuerzos del sociólogo estaban encaminados a conservar los fundamentos de la organización social existente, a reformarla y perfeccionarla. El "sociologismo" como concepción estaba llamado a fundamentar ese fin.

Es significativo que los intentos de los sociólogos burgueses de justificar teóricamente la existencia del capitalismo en nuestros días y encontrar una salida de la crisis se apoyan en las ideas y concepciones de Durkheim, quien planteó el problema de la crisis del mundo burgués como el central en la sociología. En este sentido son típicas las concepciones de los llamados neoconservadores (Daniel Bell, Robert Nisbeth, Seymour Martin Lipset, Nathan Glazer, Samuel Huntington, Daniel Moynihan y otros), quienes en sus últimas publicaciones reproducen y reconsideran las concepciones de Durkheim sobre el orden social y la anomia, la meritocracia (retribución justa por los méritos de acuerdo con el trabajo y el talento), sobre el egoísmo social que, al parecer, fomenta las crecientes pretensiones de las vastas masas, exponen una visión pesimista de la naturaleza humana, la necesidad, debido a ello, de reforzar el control social y la "autoridad social" de los dirigentes.

En el libro *Sociología e ideología*, el marxista francés Michel Dion afirmaba con razón que la sociología toma parte en las "grandes batallas" de nuestra época, puesto que apoya 'la

vieja sociedad capitalista o, al contrario, trabaja para reemplazarla por una sociedad socialista”¹. Defendiendo a Durkheim de las acusaciones de concepciones reaccionarias por parte de los izquierdistas, Dion señalaba que la “dualidad” del sociologismo se debía a que “él (Durkheim —*Nota del autor.*) pertenecía a la clase burguesa, que creía todavía o quería creer que su sistema social y sus valores son eternos”². En ello hay que buscar los orígenes de lo contradictorio de la concepción de Durkheim, que se diferenciaba de un modo ventajoso de las concepciones teológicas y subjetivo-idealistas a científicas. Hasta nuestros días no han perdido su actualidad la crítica por Durkheim del reduccionismo biológico y psicológico en la sociología burguesa, la indicación del vínculo indispensable de la sociología y la filosofía, la crítica de las especulaciones abstractas y de la manipulación con los hechos empíricos, no orientada por la teoría.

¹ Dion, Michel. *Sociologie et idéologie*. Editions Sociales. Paris, 1973, p. 60.

² *Ibíd.*, p. 68, 69.

Capítulo undécimo

LA SOCIOLOGIA DE MAX WEBER

1. Max Weber y su época

La formación de las concepciones sociopolíticas y la posición teórica de Max Weber (1864-1920) se debía en gran medida a la situación sociopolítica en Alemania de fines del siglo XIX, así como al estado de la ciencia en aquel tiempo y, ante todo, de la economía política, la historia y la filosofía social.

La situación sociopolítica en Alemania a fines del siglo pasado se caracteriza por la lucha de dos fuerzas sociales: los junkers alemanes, relacionados con los grandes latifundios, que iban desapareciendo del escenario histórico, y la creciente burguesía, que aspiraba a la independencia política. El carácter específico de desarrollo del capitalismo en Alemania consistía en que jamás pudo librarse del yugo del sistema feudal-burocrático; eso marcó su impronta tanto en la vida política de Alemania como en el esfera de las ciencias sociales.

La autoconciencia de la burguesía alemana se formó en la época cuando en la palestra histórica apareció una nueva clase: el proletariado. La burguesía alemana se vio obligada a luchar en dos frentes: contra la tendencia conservadora protectora de los grandes latifundistas, por un lado, y contra la socialdemocracia, por otro. Eso determinó la dualidad del carácter de la burguesía alemana, su indecisión política y lo contradictorio de la posición de sus teóricos.

Entre estos últimos figuraba Max Weber. Weber procedía de una acaudalada familia burguesa. Muy joven se aficionó a la política. Por su orientación política era un liberal burgués, cuyas concepciones ostentaban un matiz nacionalista, típico para el liberalismo alemán del siglo XIX, determinado por las peculiaridades de desarrollo histórico de Alemania.

En la Universidad de Heidelberg Weber estudió jurispru-

dencia. Sin embargo, sus intereses no se limitaban a esta esfera: en sus años estudiantiles se dedicó asimismo a la economía política y la historia económica. Además, sus estudios de jurisprudencia tenían una orientación histórica, lo que se debía a la influencia de la llamada escuela histórica, que dominaba en la economía política alemana de los últimos cinco lustros del siglo pasado (Wilhelm Roscher, Karl Knies, Gustav Schmoller). Ocupando una posición escéptica respecto a la economía política clásica inglesa, los representantes de la escuela histórica se orientaban no tanto a la creación de una teoría única, como a la revelación del nexo interior del desarrollo económico y los aspectos jurídicos, etnográficos, psicológicos, morales y religiosos de la vida de la sociedad, tratando de establecer ese nexo mediante el análisis histórico. Tal planteamiento del problema se debía en grado bastante considerable a las condiciones específicas de desarrollo de Alemania. Siendo un Estado burocrático con reminiscencias del régimen feudal, Alemania no se parecía a Inglaterra, por eso los alemanes nunca compartían hasta el final los principios del individualismo y el utilitarismo, que constituyan la base de la economía política clásica de Smith y Ricardo.

Las primeras obras de Weber —*Contribución a la historia de las sociedades comerciales en la Edad Media* (1889) y *La historia del agro romano y su significación para el Derecho público y privado* (1891), que permitieron hablar de él como de un gran científico— demuestran que asimiló los requerimientos de la escuela histórica y sabía emplear acertadamente el análisis histórico, descubriendo los vínculos existentes entre las relaciones económicas y las formaciones estatales jurídicas. Ya en *La historia del agro romano...* fueron trazados los contornos de su “sociología empírica” (según la expresión del propio Weber), íntimamente ligada a la historia. Weber analizaba la evolución de la propiedad agraria antigua en relación con la evolución social y política, acudiendo asimismo al análisis de las formas de la estructura familiar, modo de vida, usos, cultos religiosos, etc.

El interés de Weber por el problema agrario tenía un intrínseco político completamente real: en los años 90 hizo públicos una serie de artículos e informes, dedicados al problema agrario en Alemania, donde criticaba la posición de los junkers conservadores y defendía la vía industrial de desarrollo de Alemania.

Al propio tiempo, Weber intentaba formular una nueva

plataforma política del liberalismo burgués en las condiciones de la transición al capitalismo monopolista de Estado, que ya había empezado en Alemania.

Desde 1894 Weber es profesor de la Universidad de Friburgo, y desde 1896, de la de Heidelberg. En 1904 a Weber le invitaron a dictar conferencias en Saint Louis (EE.UU.). El viaje causó gran impresión a Weber, y sus meditaciones acerca del sistema sociopolítico de Norteamérica ejercieron fuerte influencia sobre el desarrollo de Weber como sociólogo. ‘El trabajo, la emigración, el problema negro y los políticos: éas eran las cosas que atraían su interés. Regresó a Alemania con la siguiente convicción: si la democracia moderna necesita de veras una fuerza que equilibre la clase burocrática de los funcionarios públicos, puede encontrarla en el aparato formado de políticos profesionales’¹.

Desde 1904 Weber (junto con Werner Sombart) es redactor de la revista sociológica alemana *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de la ciencia social y política social), donde ven la luz sus obras principales, incluida la investigación mundialmente conocida *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Esta investigación inicia una serie de publicaciones de Weber sobre la sociología de la religión, a la que se dedicó hasta el fin de sus días. Weber consideraba que sus obras de sociología son polémicas orientadas contra el marxismo; no es casual que llamase sus conferencias sobre sociología de la religión, dictadas en 1918 en la Universidad de Viena, “crítica positiva de la interpretación materialista de la historia”. Sin embargo, Weber interpretaba la comprensión materialista de la historia de un modo demasiado vulgar, simplificado, identificándola con el materialismo económico. Al propio tiempo, Weber meditaba sobre los problemas de la lógica y la metodología de las ciencias sociales: desde 1903 hasta 1905 publicó una serie de artículos sobre estos problemas.

En este período el círculo de intereses de Weber era excepcionalmente amplio: se dedicaba a la historia antigua, medieval y europea moderna de la economía, el derecho, la religión y hasta el arte, pensaba en la naturaleza del capitalismo contemporáneo, con su historia y su futuro; estudiaba el problema de la

¹ Seligman, Ben B. *Main Currents in Modern Economics. Economic Thought Since 1870*. Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1961. p. 24.

urbanización capitalista y, en esa relación, la historia de la ciudad antigua y medieval; investigaba el carácter específico de la ciencia de su tiempo en comparación con otras formas históricas del saber; se interesaba vivamente por la situación política no sólo en Alemania, sino también fuera de ella y, en particular, en América y Rusia.

Desde 1919 Weber trabajó en la Universidad de Munich. De 1916 a 1919 publicó una de sus obras fundamentales —*La ética económica de las religiones universales*—, investigación en la que trabajó hasta el fin de sus días. Entre sus obras más importantes del último período cabe destacar *La política como misión* (1919) y *La ciencia como misión* (1920), donde se reflejó la orientación de las ideas de Weber después de la Primera Guerra Mundial, su descontento por la política de Alemania en el período de Weimar, así como una visión bastante lóbrega del futuro de la civilización burguesa industrial.

Weber falleció en 1920 sin poder realizar todo lo que se proponía. Ya después de su muerte vieron la luz su obra fundamental *Economía y sociedad* (1920), donde se resumían los resultados de sus investigaciones sociológicas, así como recopilaciones de sus artículos sobre la metodología y la lógica de la investigación histórica cultural y sociológica, la sociología de la religión, la política, la sociología de la música, etc.

2. Problemas metodológicos de las ciencias de la cultura

Los principios metodológicos de la sociología de Weber están estrechamente ligados a la situación teórica de la ciencia social no marxista de fines del siglo XIX. Tiene especial importancia comprender la actitud de Weber frente a las ideas de Dilthey y los neokantianos.

El problema de la universalidad de las ciencias que tratan de la cultura era central en las investigaciones de Weber. En un punto estaba de acuerdo con Dilthey: compartía su antinaturalismo y estaba convencido de que, estudiando la actividad humana, no se debe partir de los mismos principios metodológicos de los cuales parte el astrónomo que estudia el movimiento de los cuerpos celestes. Al igual que Dilthey, Weber sosténía que ni el historiador, ni el sociólogo, ni el economista puedan abstraerse de que el hombre es un ser consciente. Pero

en el análisis de la vida social Weber se negaba rotundamente a guiarse por el método de la compenetación directa, de la intuición, ya que el resultado de ese método no posee universalidad.

Según Weber, el error principal de Dilthey y sus seguidores consistía en el psicologismo. En vez de investigar el proceso psicológico de la aparición de determinadas representaciones del historiador desde el punto de vista de qué modo surgieron dichas representaciones en su alma y de cómo llegó a comprender subjetivamente el nexo entre ellas, en otras palabras, en vez de estudiar el mundo de los sentimientos del historiador, Weber propone estudiar la lógica de la creación de los conceptos que maneja el historiador, ya que sólo la expresión en forma de conceptos universales de lo que "se concibe intuitivamente" convierte el mundo subjetivo de las representaciones del historiador en el mundo objetivo de la ciencia histórica.

En esencia, en sus investigaciones metodológicas Weber se adhiere a la versión neokantiana de la fundamentación antinaturalista de la ciencia histórica.

En pos de Heinrich Rickert, Weber delimita dos actos: la atribución al valor y la evaluación; el primero convierte nuestra impresión individual en un juicio objetivo y universal, mientras que el segundo no rebasa los límites de la subjetividad. La ciencia sobre la cultura, la sociedad y la historia, dice Weber, debe ser tan libre de las apreciaciones de valoración como las ciencias naturales.

Tal requerimiento no significa en absoluto que el científico debe renunciar por entero a sus propias valoraciones y gustos, simplemente éstos no deben ingerirse en sus juicios científicos, fuera de los cuales tiene pleno derecho a expresarlos, pero ya no como científico, sino como una persona privada.

No obstante, Weber corrige sustancialmente las premisas de Rickert. A diferencia de Rickert, quien considera los valores y su jerarquía como algo suprahistórico, Weber se inclina a interpretar el valor como un planteamiento de tal o cual época histórica, como la orientación del interés, inherente a la época. De este modo los valores pasan de la esfera de lo suprahistórico a la historia, y la doctrina neokantiana sobre los valores se aproxima al positivismo. 'La expresión 'atribución al valor' supone sólo una interpretación filosófica del 'interés' específicamente científico que decide la selección y

el procesamiento del objeto de indagación empírica”¹.

El interés de la época es algo más estable y objetivo que simplemente el interés particular de tal o cual estudiioso, pero, al propio tiempo, algo mucho más subjetivo que el interés suprahistórico que los neokantianos llaman “valor”. En la teoría de Rickert los valores radicaban en la realidad suprahistórica, en el sujeto trascendental.

Al convertirlos en el “interés de la época”, o sea, en algo relativo, Weber, de este modo, da otro sentido a la doctrina de Rickert.

Por cuanto, según Weber, los valores no son otra cosa que las expresiones de los planteamientos comunes de su tiempo, por tanto cada tiempo posee su “absoluto”. De este modo, lo absoluto resulta ser histórico y, por ende, relativo.

3. El tipo ideal como construcción lógica

Weber era uno de los grandes historiadores y sociólogos que trataban de introducir conscientemente el instrumental neokantiano de los conceptos en la práctica de la investigación empírica.

La doctrina de Rickert sobre los conceptos como medios para superar la diversidad intensiva y extensiva de la realidad empírica se transformó en la teoría de Weber en las categorías “del tipo ideal”. En esencia, el tipo ideal es el “interés de la época”, expresado en forma de construcción teórica. De este modo, el tipo ideal no se extrae de la realidad empírica, sino se construye como un esquema teórico. En este sentido Weber denomina “utopía” el tipo ideal. ‘Cuanto más ostensible y tajantemente estén construidos los tipos ideales y, por consiguiente, cuanto más ajenos sean en este sentido al mundo (*weltfremder*) tanto mejor cumplen su predestinación, lo mismo en el plano terminológico y de clasificación que en el plano heurístico’².

De este modo, el tipo ideal de Weber se aproxima al mode-

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, S. 473.

² Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Sozialökonomik*. III Abteilung, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, S. 10.

lo ideal que se emplea en las ciencias naturales. El propio Weber lo comprendía perfectamente. Decía que las construcciones mentales que llevan el nombre de tipos ideales son tal vez tan poco frecuentes en la realidad como las reacciones físicas que se calculan sólo admitiendo la existencia de un espacio absolutamente vacío. Weber dice que el tipo ideal es producto de nuestra fantasía, una formación puramente mental, creada por nosotros mismos, subrayando de este modo su origen extraempírico. Al igual que el naturalista construye el modelo ideal como instrumento, como medio para conocer la naturaleza, así mismo el tipo ideal se crea como instrumento para concebir la realidad histórica. Weber considera que la creación de tipos ideales abstractos no es un fin, sino un medio. El tipo ideal, por hallarse aislado de la realidad empírica, por diferenciarse de ésta, puede servir de patrón de referencia para comparar con él dicha realidad.

Según Weber, los conceptos como “intercambio económico”, “*Homo oeconomicus*” (“hombre económico”), “oficio”, “capitalismo”, “iglesia”, “secta”, “cristianismo”, “economía urbana medieval” son construcciones de tipos ideales que se emplean como medios para describir formaciones históricas individuales. Weber sostiene que uno de los errores más difundidos es la interpretación “realista” (en la acepción medieval de este término) de los tipos ideales, o sea, la identificación de esas construcciones mentales con la realidad histórico-cultural propiamente dicha, su “substancialización”.

Sin embargo, aquí Weber tropieza con dificultades, relacionadas con el problema de cómo se construye el tipo ideal. He aquí una de sus explicaciones: “Por su contenido esa construcción (el tipo ideal. —Nota del autor.) tiene carácter de cierta utopía que surge cuando se hace un esfuerzo mental, se destacan determinados elementos de la realidad”¹. Aquí descubrimos con facilidad las contradicciones en la interpretación del tipo ideal. En efecto, por una parte, Weber hace hincapié en que los tipos ideales representan una “utopía”, una “fantasía”. Por otra parte, se aclara que se toman de la propia realidad, aunque mediante cierta “deformación” de esta última: el reforzamiento, la separación, la acentuación de los elementos que al científico le parecen típicos.

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. S. 190.

Así pues, ¿qué es el tipo ideal? ¿Una construcción apriorística o una generalización empírica? Por lo visto, el hecho de sustraer algunos elementos de la realidad con el fin de crear un concepto como, por ejemplo, el concepto de "economía artesana urbana", supone destacar de los fenómenos individuales algo que, aunque no sea común para todos ellos, por lo menos, es típico para muchos. Este procedimiento es directamente opuesto a la creación de conceptos históricos individualizadores, como los representaba Rickert; se parece más bien a la creación de conceptos generalizadores.

Para resolver esta contradicción Weber delimita los tipos ideales histórico y sociológico.

Rickert señalaba que, a diferencia de la historia, la sociología, como ciencia que establece las leyes, debe referirse al tipo de las ciencias nomotéticas que emplean el método generalizador. En esas ciencias los conceptos comunes intervienen no como medio, sino como objetivo del conocimiento; según Rickert, el método de creación de conceptos sociológicos no difiere lógicamente del método de creación de conceptos en las ciencias naturales. La peculiaridad de la concepción de Weber sobre el tipo ideal y una serie de dificultades, relacionadas con ella, se debe a que el tipo ideal de Weber sirve de principio metodológico, tanto del conocimiento histórico como del sociológico. Tiene razón Walther, quien se dedicó a estudiar la obra de Weber, cuando dice que las tendencias individualizadora y generalizadora en la teoría de Weber están siempre entrelazadas, ya que, según él, con frecuencia la historia y la sociología son indisolubles.

Al introducir por primera vez el concepto de tipo ideal en sus trabajos metodológicos de 1904, Weber lo considera principalmente como instrumento de conocimiento histórico, como tipo ideal histórico. Precisamente por eso subraya que el tipo ideal es sólo el medio y no el objetivo del conocimiento.

Pero por la comprensión de las tareas de la ciencia histórica Weber se diferencia de Rickert: no se limita a la reconstrucción de lo que "había en realidad", como recomienda Rickert, orientado a la escuela histórica de Leopold von Ranke; Weber busca someter al análisis causal lo histórico-individual. Ya con sólo eso Weber introduce en la investigación histórica el elemento de la generalización, debido a lo cual se reduce sustancialmente la diferencia entre la historia y la sociología. Al

determinar el papel del tipo ideal en la sociología y en la historia, Weber escribía que la sociología crea los conceptos de tipos y busca las reglas generales de los acontecimientos, en tanto que la historia aspira al análisis causal de las acciones, personalidades y formaciones individuales, importantes en el plano cultural.

De este modo, según Weber, la misión de la historia consiste en establecer los vínculos causales entre las formaciones históricas individuales. Aquí el tipo ideal sirve para descubrir el nexo genético de los fenómenos históricos, por eso lo llamamos tipo ideal genético¹.

¿Qué representa el tipo ideal sociológico? Según Weber, la historia debe buscar el análisis causal de los fenómenos individuales, o sea, de los fenómenos localizados en el tiempo y en el espacio, mientras que la misión de la sociología consiste en establecer *las reglas generales de los acontecimientos*, haciendo caso omiso de la determinación espacial-temporal de estos acontecimientos. En este sentido los ideales como instrumentos de la investigación sociológica deben ser, por lo visto, más generales y, a diferencia de los tipos ideales genéticos, se puede llamarlos “tipos ideales puros”. Así, el sociólogo construye los modelos ideales *puros* de la autoridad (carismático, racional y patriarcal) que se encuentran en todas las épocas históricas en cualquier punto del globo terráqueo. Los “tipos puros” son útiles para la investigación tanto más cuanto más “puros” sean, es decir, cuanto más lejos estén de los fenómenos empíricos reales, existentes.

Weber compara los “tipos puros” de la sociología con las construcciones ideales típicas de la economía política, porque, primero, en ambos casos se construye la acción humana *como si* transcurriera en *condiciones ideales*, y, segundo, ambas ciencias consideran esa forma ideal del transcurso de la acción independientemente de las condiciones locales de lugar y tiempo. Se supone que con tal de que se tengan presentes las condiciones

¹ He aquí ejemplos de los tipos ideales genéticos de Weber: la “urbe medieval”, el “calvinismo”, el “metodismo”, la “cultura del capitalismo”, etc. Como explica Weber, todos ellos se crean acentuando uno de los aspectos de los hechos empíricamente dados. La diferencia entre ellos y los conceptos genéricos comunes consiste en que, según Weber, los conceptos genéricos se obtienen mediante la acentuación de uno de los indicios de todos los fenómenos dados, mientras que el tipo ideal genético no supone esa universalidad formal.

ideales, en cualquier época, en cualquier país la acción se efectuará precisamente de este modo. Según Weber, la diferencia de las condiciones y su influencia sobre el curso de la acción se fija por la desviación del tipo ideal que se produce siempre, pero sólo la construcción ideal típica permite advertir y expresar de un modo universal esa desviación.

Como señalara uno de los investigadores de la obra de Weber, los tipos ideales genéticos se diferencian de los puros sólo por el grado de comunidad. El tipo genético se emplea localmente en el espacio y tiempo, mientras que la aplicación del tipo puro no está localizada; el tipo genético sirve de medio para revelar el contacto que se produjo una vez, mientras que el puro es el medio para descubrir la relación que existe siempre; la diferencia cualitativa entre la historia y la sociología, que enunciaba Rickert, se sustituye por la diferencia cuantitativa en la teoría de Weber.

Por lo que a la creación de los conceptos históricos se refiere, Weber se aparta de Rickert, reforzando el momento de la generalización. En cambio, en la sociología Weber atenúa el principio nomotético de Rickert, introduciendo el factor de la "individualización". Esta última se expresa en que Weber se niega a establecer las leyes de la vida social, limitándose a una tarea más modesta: establecer las reglas del transcurso de los acontecimientos sociales.

De este modo, resumiendo, podemos decir que las contradicciones que surgieron en relación con la creación de los conceptos ideales típicos de Weber, están ligadas en considerable medida a distintas funciones y distinto origen de los tipos ideales en la historia y la sociología. Al respecto del tipo ideal histórico se puede decir que es un medio del conocimiento y no su objetivo, mientras que en lo que se refiere al tipo ideal sociológico no siempre es así. Más aún, el tipo ideal introduce en la historia el elemento de lo común, pero en la sociología cumple más bien la función de sustituir las relaciones lógicas por las típicas. De este modo gracias al tipo ideal, Weber disminuye sensiblemente el abismo entre la historia y la sociología, abismo que dividía estas dos ciencias en la teoría de la escuela de Baden. En este sentido tiene razón el sociólogo alemán Hans Freyer cuando dice que "el concepto de tipo ideal suaviza la oposición de los métodos individualizador y generalizador del pensamiento, ya que, por una parte, destaca lo característico en lo individual, y, por otra, en la

generalización llega sólo a lo típico, pero no a la universalidad de la ley”¹.

4. El problema de la comprensión y la categoría de la “acción social”

Para demostrar cómo Weber aplica el tipo ideal, cabe analizar este concepto desde el punto de vista conceptual. Para ello se precisa introducir otra categoría de la sociología de Weber: la categoría de la comprensión. Por paradójico que parezca, en el curso de sus investigaciones Weber se vio obligado a emplear una categoría contra la cual se pronunciaba criticando a Dilthey, Croce y otros representantes del intuitivismo. Pero, a decir verdad, la “comprensión” de Weber tiene otro significado que en el intuitivismo.

Según Weber, la necesidad de comprender el objeto de su investigación distingue la sociología de las ciencias naturales. “Al igual que cualquier suceso, el comportamiento humano... revela los vínculos y las regularidades de su transcurso”. Pero el comportamiento humano se distingue por el hecho de que puede ser interpretado de un modo comprensible (*verständlich*)². El hecho de que la conducta humana puede ser interpretada de un modo comprensible, supone una diferencia específica entre la ciencia que trata de la conducta humana (la sociología) y las ciencias naturales. Precisamente en ese punto Dilthey veía la diferencia entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza.

Sin embargo, Weber se apresura a apartarse de Dilthey: no opone la “comprensión” a la “explicación” causal, sino, al contrario, las une estrechamente. “Sociología (en la acepción que se sobrentiende aquí de esta palabra polisémantica) quiere decir ciencia que busca comprender de un modo interpretativo (*deutend verstehen*) la acción social y gracias a ello explicarla causalmente en su transcurso y consecuencias”³. La diferencia entre la categoría de la comprensión de Weber y la categoría correspondiente de Dilthey consiste no sólo en que

¹ Freyer, Hans. *Soziologie als Wirklichkeits Wissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig, Verlag von B.G. Teubner, 1930, S. 148.

² Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 403-404.

³ Ibíd., S. 503.

Weber *anticipa* la comprensión a la explicación, mientras que Dilthey las *opone*; además, según Weber, la comprensión no es una categoría psicológica, como sostenía Dilthey, y, por consiguiente, la sociología comprensiva no forma parte de la psicología¹.

Veamos los argumentos de Weber. Según él, la sociología, al igual que la historia, debe tomar como punto de partida de sus investigaciones el comportamiento del individuo o del grupo de individuos. El individuo aislado y su conducta son una especie de “célula” de la sociología y la historia, su “átomo”, aquella “partícula originaria” (*unterste*)² que es indivisible. Pero la psicología también estudia el comportamiento del hombre. ¿En qué consiste la diferencia entre el enfoque psicológico y el sociológico en el estudio de la conducta individual?

Weber afirma que la sociología considera el comportamiento humano sólo porque el hombre da a sus acciones algún sentido. Sólo ese tipo de conducta puede interesar al sociólogo; en cambio, para la psicología ese aspecto no es determinante. De este modo, Weber introduce el concepto sociológico de la acción a través del concepto de sentido. “Se llama acción —escribe— ...el comportamiento humano sólo cuando el individuo o los individuos que actúan relacionen con ella un sentido subjetivo”³.

Cabe destacar que Weber tiene en cuenta el sentido que le imprime a la acción el propio individuo; en más de una ocasión Weber subraya que no se trata del sentido “metafísico”, que se presenta como sentido “supremo” y “verdadero” (según Weber, la sociología no trata de las realidades metafísicas y no es una ciencia normativa), ni tampoco del sentido “objetivo” que pueden tener, en fin de cuentas, las acciones del individuo, ya independientemente de sus intenciones. Naturalmente, eso no quiere decir que Weber niegue la posibilidad de la existencia de las asignaturas normativas ni la posibilidad de la “discrepancia” entre el sentido, que se sobrentiende subjetivamente, de la acción individual y su cierto sentido objetivo. No obstante, en ese último caso prefiere no emplear el término de “sentido”, ya que éste presupone al sujeto, para el cual existe. Weber afirma solamente que el objeto de la investigación sociológica es la ac-

¹ Ibíd., S. 408.

² Ibíd., S. 415.

³ Ibíd., S. 503.

ción, relacionada con el sentido que se supone subjetivamente. Según Weber, la sociología debe ser "comprendiva", porque la acción del individuo es consciente. Pero esa comprensión no es "psicológica", ya que el sentido no pertenece a la esfera de la psicología ni constituye su objeto.

Con el principio de la "comprendión" está relacionada una de las principales categorías metodológicas de la sociología de Weber: la categoría de la acción social. Por el hecho de que Weber define la sociología como la ciencia que estudia la acción social se puede juzgar cuán importante es para él esa categoría.

¿Cómo denomina Weber la propia acción social? "Se llama 'acción' el comportamiento humano (no importa si se trata de una acción interna o externa, inacción o aguante), siempre y cuando el actuante o los actuantes le impriman cierto sentido subjetivo. Pero la 'acción social' quiere decir una acción que por el sentido que le imprimen el actuante o los actuantes se orienta al comportamiento de otros y se atiene a ella en su transcurso"¹.

De este modo, según Weber, la acción social supone dos factores: la motivación subjetiva del individuo o el grupo, sin la cual no se puede hablar de acción y la orientación al otro (otros), que Weber llama asimismo la "espera" y sin la cual la acción no puede considerarse social.

Analicemos el primer factor. Weber insiste en que sin tener en cuenta los motivos del individuo actuante la sociología no puede establecer las relaciones causales que, en fin de cuentas, permiten crear un cuadro objetivo del proceso social².

La categoría de la acción social que requiere partir de la comprensión de los motivos del individuo aislado es el punto crucial en el cual el enfoque sociológico de Weber se diferencia de la sociología de Émile Durkheim. Al introducir el concepto de acción social, Weber ofrece, en esencia, su propia interpretación del hecho social, orientada polémicamente contra la propuesta por Durkheim. A diferencia de Durkheim, Weber estima que si enfocamos el problema desde el punto de vista rigurosamente científico, la sociedad en general y tales o cuales formas

¹ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Sozialökonomik*, S. 1.

² Sería interesante comparar las meditaciones análogas de T. Parsons. Véase: Parsons, Talcott. *The Social System*. New York, The Free Press. London, Collier, MacMillan Limited, 1966, p. 4.

de colectividad no deben considerarse como sujetos de la acción: como tales pueden intervenir sólo individuos aislados. “Para otros fines cognoscitivos (por ejemplo, jurídicos) y prácticos puede ser conveniente y simplemente inevitable estudiar las formaciones sociales (‘Estado’, ‘asociación’, ‘sociedad anónima’, ‘institución’) como si se tratara de individuos aislados (por ejemplo, como portadores de derechos y deberes o como causantes de acciones que gozan de vigor jurídico). Pero desde el punto de vista de la sociología, que ofrece una interpretación comprensiva de las acciones, dichas formaciones son solamente procesos y conexiones de acciones específicas de personas aisladas, ya que sólo a estas últimas las concebimos como portadoras de acciones que tienen orientación lógica”¹. Según Weber, la sociología puede considerar los colectivos como derivados de los individuos que los componen; no representan realidades independientes, como en la teoría de Durkheim, sino más bien métodos de organización de las acciones de individuos aislados.

Weber no excluye la posibilidad de utilizar en la sociología tales conceptos como la familia, la nación, el Estado, el ejército, de los cuales el sociólogo no puede prescindir. Pero insiste en que no se debe olvidar que esas formas de colectividad no son en realidad *sujetos de acción social* y por eso se puede atribuirles voluntad o pensamiento, recurrir a los conceptos de voluntad o pensamiento colectivos sólo en sentido metafórico². Huelga destacar que en su “individualismo metodológico” a Weber le es difícil ser consecuente; surge una serie de obstáculos cuando trata de aplicar la categoría de la acción social, especialmente, en el análisis de la sociedad convencional.

Así, la comprensión de la motivación, del “sentido que se supone subjetivamente”, es un aspecto indispensable de la investigación sociológica. ¿Qué es, entonces, la “comprensión”, si Weber no la identifica con la interpretación de la comprensión por los psicólogos?

Al modo de ver de Weber, la comprensión psicológica del estado de ánimo ajeno es un medio auxiliar y no principal para el historiador y el sociólogo. Sólo en el caso de que la acción

¹ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Soziologie*, S. 6.

² Bendix, Reinhard and Roth, Guenther. *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, p. 290-291.

que hay que explicar sea incomprensible por su sentido, se puede recurrir a este medio. ‘En efecto, en su explicación de los aspectos irracionales de la acción –dice Weber– la psicología comprensiva puede prestar un servicio indudablemente importante. Pero esa –añade– no cambia nada en los principios metodológicos’¹.

¿Cuáles son los principios metodológicos? ‘El más comprensible por su estructura lógica es la acción orientada de un modo subjetivo y rigurosamente racional de acuerdo con los medios que se consideran (subjetivamente) igualmente adecuados para conseguir los fines de los cuales se es completamente consciente y que son (subjetivamente) unívocos’².

Analicemos la citada definición. Así pues, la sociología debe orientarse a la acción del individuo o grupo de individuos. La más comprensible es la acción consciente, o sea (1) encaminada a conseguir fines de los cuales el individuo actuante es completamente consciente y (2) que emplea para conseguir esos fines los medios que el propio individuo actuante reconoce como adecuados. *De este modo, la conciencia del individuo actuante resulta indispensable para que la acción estudiada intervenga como realidad social.* Al tipo de acción descrito Weber le dio el nombre de intencional-racional (*zweckrationale*). Según Weber, para comprender la acción intencional-racional no hace falta recurrir a la psicología. ‘Cuanto más categóricamente esté orientada la conducta en concordancia con el tipo de racionalidad correcta (*Richtigkeitsrationalität*)³, tanto menos se necesita explicar su transcurso por razones psicológicas’⁴.

La acción intencional-racional consciente no es objeto de la psicología, precisamente porque el objetivo que se propone el individuo no puede ser comprendido si se parte sólo del análisis de su vida espiritual. El estudio de este objetivo nos pone al margen del psicologismo. La relación entre el objetivo y los medios que se eligen para su realización está mediatisada por la psicología del individuo; pero, según Weber, cuanto más cerca

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 520.

² Ibíd., S. 404.

³ Weber utiliza el concepto de conducta racional correcta para caracterizar la acción objetivo-racional; las acciones intencional-racional y racional correcta coinciden si los medios seleccionados subjetivamente como los más adecuados para alcanzar cierto fin resultan también objetivamente más adecuados.

⁴ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 408.

esté la acción de lo intencional-racional, tanto menor es el coeficiente de aspecto psicológico, tanto más "pura" y racional es la relación entre el objetivo y los medios.

Naturalmente, eso no quiere decir que Weber veía en la acción intencional-racional el tipo universal de acción; al contrario, no sólo no lo consideraba universal, sino no lo estimaba predominante en la realidad empírica. La acción intencional-racional es el tipo ideal y no empíricamente común y, mucho menos, universal. Como tipo ideal se encuentra muy rara vez en su forma pura en la realidad. Precisamente la acción intencional-racional es el tipo más importante de acción social, sirve de patrón para la acción social con el cual se correlacionen todos los demás tipos de acción. Weber los enumera en el siguiente orden: "En sociología existen los siguientes tipos de acción: 1) el tipo correcto, alcanzado más o menos aproximadamente (*Richtigkeitsotypus*); 2) el tipo orientado (subjetivamente) a lo intencional-racional; 3) la acción, orientada más o menos conscientemente y más o menos tajantemente a lo intencional-racional; 4) la acción, orientada no a lo intencional-racional, pero comprensible por su sentido; 5) la acción, por su sentido motivada más o menos comprensiblemente, pero infringida —en un grado mayor o menor— por la injerencia de elementos incomprendibles y, por último, 6) la acción en la cual los hechos psíquicos o físicos completamente incomprendibles están relacionados 'con' el hombre o 'en' el hombre por medio de gradaciones imperceptibles"¹.

Como vemos, esa graduación está estructurada de acuerdo con el principio de la comparación de toda acción del individuo con la acción intencional-racional (o racional correcta). La más comprensible es la acción intencional-racional, donde el grado de evidencia es el máximo. A medida que disminuye la racionalidad la acción se hace cada vez menos comprensible y su evidencia directa se reduce. Aunque en la realidad el límite que separa la acción intencional-racional de la irracional nunca puede establecerse de un modo rígido, aunque "la parte de toda acción sociológicamente relevante (especialmente en la sociedad convencional) raya en lo uno y lo otro"², el sociólogo debe partir de la acción intencional-racional como acción ideal típica, considerando todos los demás tipos del comportamiento hu-

¹ Ibíd., S. 411.

² Ibíd., S. 503.

mano como desviaciones del tipo ideal.

Así, según Weber, la comprensión en su forma pura existe siempre y cuando se trate de la acción intencional-racional. El propio Weber cree que en ese caso ya no se puede hablar de comprensión psicológica, ya que el sentido de la acción, su objetivo están fuera de la psicología. Pero vamos a plantear el problema de otro modo: ¿qué tenemos en cuenta cuando hablamos de la acción intencional-racional: *el sentido de la acción o al propio actuante?* Supongamos que vemos a un hombre cortando leña en algún bosque. Podemos llegar a la conclusión que lo hace o para ganar dinero o para abastecerse de leña para el invierno, etc. Razonando de este modo, intentamos comprender el sentido de la acción y no al propio actuante. Sin embargo, la misma operación puede servir para nosotros de medio del análisis del propio individuo actuante. La dificultad que surge aquí es sustancial. Como la sociología aspira a comprender al propio individuo actuante, toda acción interviene para ella como una señal de algo, de lo que en realidad es una cosa completamente distinta, de algo de lo que el propio individuo no sospecha o, si sospecha, trata de ocultar (de otros o incluso de sí mismo). Por ejemplo, tal es el enfoque de la comprensión de la acción del individuo en el psicoanálisis de Freud.

Weber no excluye en principio la posibilidad de tal enfoque. "Una parte considerable de la labor de la psicología comprensiva —escribió— consiste precisamente en revelar las relaciones que no son lo suficientemente patentes o que no se advierten en absoluto y que en este sentido no están orientadas de un modo subjetivo-racional, pero que, a pesar de todo, son objetivo-racionales (y, por ende, comprensibles). Si nos abstraemos por completo de algunos aspectos de la labor del llamado psicoanálisis que tienen este carácter, resulta que una construcción como, digamos, la teoría del resentimiento de Nietzsche, deduce la racionalidad objetiva del comportamiento exterior, partiendo de intereses conocidos. A propósito, en el plano metodológico eso se hace de un modo exactamente igual que hace varios decenios lo hacía la teoría del materialismo económico"¹. Como vemos, Weber no excluye tal enfoque del análisis de los fenómenos sociales, pero cree indispensable puntualizar su carácter problemático y, por tanto, la necesidad de limitar tal enfoque, aplicándolo sólo esporá-

¹ Ibíd., S. 410.

dicamente como un medio auxiliar. Weber ve su carácter problemático en que en esos casos —subjetiva, aunque imperceptiblemente para el propio investigador—, lo intencional-racional y lo racional-correcto objetivo ocupan una posición confusa uno respecto a otro. Weber tiene en cuenta una dificultad bastante seria que surge cuando se trata del enfoque “psicológico”. Es fácil comprender la situación cuando el individuo es completamente consciente del objetivo planteado por él y sólo trata de ocultarlo de los demás; tal situación cabe por entero en el esquema de la conducta intencional-racional. Pero si se trata de una acción en que el individuo no se da cuenta de sus propios fines (precisamente esas acciones estudia el psicoanálisis), surge la pregunta: ¿está lo suficientemente fundamentada la afirmación del investigador de que él comprende al individuo actuante mejor que este último se comprende a sí mismo? En efecto, no debemos olvidar que el método del psicoanálisis surgió de la práctica del tratamiento de los alienados, respecto a los cuales el médico se considera persona que entiende mejor su estado que ellos mismos: el médico es una persona sana, y ellos, enfermos. Pero ¿hay razones para aplicar ese método a otras personas sanas? Para ello puede existir sólo una razón la convicción de que están “enfermos”. Pero entonces el concepto de enfermedad se traslada de la esfera de la medicina a la social general, y en este caso el tratamiento resulta ser la terapia social y, en fin de cuentas, el tratamiento de la sociedad en general.

Por lo visto, éas son las causas que obligaron a Weber a restringir la esfera de aplicación de este tipo de enfoques en las investigaciones social e histórica. Pero entonces ¿cómo resolvía él mismo el problema de la comprensión? ¿Qué es lo que entendemos en el caso de la acción intencional-racional? ¿El sentido de la acción o al propio individuo actuante? Weber eligió como modelo típico ideal la acción intencional-racional porque en ella ambos aspectos *coinciden*: comprender el sentido de la acción quiere decir en este caso comprender al actuante, y comprender al actuante significa comprender el sentido de su acto. Weber cree que tal coincidencia es el caso ideal del cual debe partir la sociología. En realidad en la mayoría de los casos estos dos aspectos no coinciden, pero, según Weber, la ciencia no puede partir del hecho empírico: ella misma tiene que construir el espacio idealizado. Para la sociología ese espacio es la acción intencional-racional.

5. La acción intencional-racional como categoría metodológica de la sociología de Weber

Por cuanto Weber ve en la acción intencional-racional el tipo ideal, por tanto él puede declarar con pleno derecho que el carácter "racionalista" de su método no supone de ninguna manera una interpretación racionalista de la propia realidad social. Según Weber, el carácter intencional-racional es tan sólo un planteamiento metodológico y no "ontológico" del sociólogo, es un medio de análisis de la realidad y no una caracterización de esa realidad. Weber hace hincapié en este punto.

Aunque Weber se esfuerza por separar la acción intencional-racional como tipo ideal construido de la realidad empírica, el problema de la correlación de la construcción típica ideal y la realidad empírica no es tan sencillo como podríamos pensar, y el propio Weber no tiene una solución unívoca de este problema. Al primer intento de trabajar realmente con la construcción típica ideal, por mucho que quisiera Weber delimitar con exactitud una vez para siempre estas dos esferas, esa claridad de la división desaparece. Ya hemos revelado en forma general las dificultades que surgen en este punto de la teoría de Weber.

¿Qué premisas, importantes para la teoría sociológica, contiene la acción intencional-racional? Al optar por la acción intencional-racional como base metodológica de la sociología, Weber se aparta de este modo de las teorías sociológicas que en calidad de realidad inicial toman las "totalidades" sociales como, por ejemplo, el "pueblo", la "sociedad", el "Estado", la "economía". Por eso Weber despliega una vigorosa crítica contra la "sociología orgánica", que ve en el individuo aislado una parte, la "célula" de cierto organismo social. Está decididamente en contra de estudiar la sociedad por analogía con el modelo biológico: el concepto de organismo, aplicado a la sociedad, puede ser una metáfora, y nada más.

"Tal vez para otros fines cognoscitivos sería útil o necesario comprender al individuo aislado como, por ejemplo, una cierta socialización de las 'células' o el conjunto de las reacciones bioquímicas... Pero para la sociología (tal como esa palabra se entiende aquí), al igual que para la historia el objeto del conocimiento es precisamente *la conexión lógica* del comportamien-

to.”¹ El enfoque organicista del estudio de la sociedad se abstracta de que el hombre es un ser que actúa *conscientemente*. La analogía entre el individuo y la célula del cuerpo (o su órgano) es posible sólo cuando *el factor de la conciencia se reconoce como insignificante*. Weber se pronuncia en contra de ello, ofreciendo un modelo de acción social para el cual ese factor es sustancial. Weber dice que ese factor es una premisa indispensable de la sociología, ya que parte en sus investigaciones no de “un todo social único”, sino del individuo aislado. “La acción como comportamiento *orientado en sentido comprensible*, existe para nosotros exclusivamente como la acción de una o muchas personas aisladas.”²

De este modo, el principio de la “comprensión” se convierte en el criterio con ayuda del cual se separa la esfera relevante para el sociólogo de la que no puede ser objeto de sondeo sociológico. Nosotros comprendemos el comportamiento del individuo y no comprendemos el comportamiento de la célula. Tampoco “comprendemos” la “acción” —tal como entiende Weber esta palabra— del pueblo o de la economía nacional, aunque somos capaces de comprender a fondo las acciones de los individuos que componen el pueblo (o que participan en la economía nacional). Por eso Weber dice: “En la sociología los conceptos como ‘Estado’, ‘asociación’, ‘feudalismo’ y otros son categorías de determinado tipo de acciones conjuntas de los hombres y, por consiguiente, la misión de la sociología consiste en reducirlas a acciones ‘comprensibles’, o sea, a las acciones de los participantes aislados sin excepción”³. Al modo de ver de Weber, tal enfoque es obligatorio para el sociólogo, pero no es obligatorio para todas las ciencias sobre el hombre. Así, en determinadas circunstancias la jurisprudencia puede considerar como “persona jurídica” también al Estado o tal o cual colectivo; la sociología no tiene derecho a hacerlo. Su enfoque presupone analizar tales formaciones sociales como el Derecho sólo a través de la acción intencional-racional (y, por consiguiente, de la conciencia) del individuo aislado. ‘Por cuanto el ‘Derecho’ se convierte en objeto de estudio de la sociología, esta última trata no de la mediatisación del contenido ‘objetivo’ lógicamente correcto de los principios jurídicos, sino de la ac-

¹ Ibíd., S. 513.

² Ibíd., S. 513.

³ Ibíd., S. 415.

ción (del individuo), entre los determinantes y los resultados de la cual desempeñan un papel notable asimismo las nociones del hombre sobre el ‘sentido’ y la ‘importancia’ de determinados principios jurídicos.”¹

De este modo, según Weber, las instituciones sociales (el Derecho, el Estado, la religión y otros) deben ser analizadas por la sociología en la forma en que son significativas para individuos aislados, en la forma en que estos últimos orientan realmente sus acciones a dichas instituciones. Eso quiere decir que se quita ese sabor de “metafísica” que siempre está presente en las doctrinas sociales, que toman como punto de referencia precisamente estas instituciones (como, en general, las ‘integridades’). Este sabor se percibe inevitablemente en las teorías sociales, creadas sobre la base de las premisas metodológicas del realismo en la acepción medieval de ese concepto. Weber opone a este punto de vista la exigencia de partir en la sociología de las acciones de los individuos aislados, por eso su posición podría caracterizarse como nominalista. Pero no será una caracterización adecuada del todo. Weber plantea la exigencia de partir de la acción individual como el principio de conocimiento, pero debido a su planteamiento neokantiano la caracterización de los principios del conocimiento no es al mismo tiempo la caracterización de la propia realidad social. La realidad es plástica en el sentido de que se la puede estudiar de otro modo y el resultado de ello puede ser una ciencia diferente de la sociología como, por ejemplo, la jurisprudencia o la economía política. Así que, hablando de la acción intencional-racional individual, Weber no afirma que ésta constituye la caracterización de la propia realidad de la vida social, sino la admite como tipo ideal que en su forma pura es poco frecuente en realidad. Por eso sería conveniente hablar del nominalismo metodológico o, mejor dicho, del individualismo metodológico de Weber.

Naturalmente, el individualismo metodológico tiene sus implicaciones conceptuales (“ontológicas”). Al postular como el punto de partida la acción intencional-racional, Weber está en contra de interpretar la conciencia como epifenómeno². El

¹ Ibíd., S. 416.

² Wolfgang Mommsen, uno de los especialistas en la obra de Weber, cree con razón que esa posición de Weber es una repercusión de los principios del humanismo clásico en su metodología. “La sociología de Weber no estaba libre de los valores ni mucho menos; hasta su punto de partida radicalmente individualista... puede ser comprendido sólo partiendo

principal punto metodológico de partida de Weber se podría formular del siguiente modo: el mismo hombre sabe lo que quiere. Claro, en realidad el hombre no siempre sabe lo que quiere, ya que la acción intencional-racional es un caso ideal. Pero el sociólogo debe partir precisamente de este caso ideal como premisa teórico-metodológica.

Teniendo en cuenta las implicaciones conceptuales que mencionamos y que supone la comprensión metódica de la acción social, se puede deducir que los principios metodológicos de Weber están íntimamente ligados a su comprensión del proceso histórico. Según Weber, la vida social es interacción de hombres aislados, y, aunque el propio Weber subraya constantemente sólo la importancia metodológica de sus construcciones típicas ideales, debemos constatar que su individualismo metodológico está indisolublemente ligado al individualismo de su mundividencia y a la interpretación de la sociedad como interacción de los individuos, o sea, al nominalismo sociológico.

6. La acción social y la “orientación a otro”—la “espera”

El segundo aspecto obligatorio de acción social es, según Weber, la orientación de la persona actuante a otro individuo (u otros individuos). Al explicar de qué orientación se trata, Weber escribe: ‘La acción social... puede ser orientada al pasado, al presente o al futuro comportamiento que se espera de otros individuos (la venganza por una agresión en el pasado, la defensa en el caso de agresión en el presente, las medidas de defensa contra la agresión futura). En calidad de “otros” pueden intervenir el individuo conocido o un número indefinido de individuos completamente desconocidos (por ejemplo, el “dinero” significa el medio del intercambio que el individuo actuante recibe en el momento de intercambio, ya que orienta su acción a la espera de que en el futuro cuando lo intercambie a su vez lo recibirán muchos otros desconocidos, cuyo número será indefinido)¹.

de la tradición humanista europea y su respeto al individuo...” (Mommesen, Wolfgang J. *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959, S. 69.)

¹ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Sozialökonomik*, S. 11.

La introducción en la sociología del principio de la “orientación a otro” representa el intento de encontrar, dentro del individualismo metodológico y por medios de este último, algo universal, tomar en cuenta, si valga la expresión, aquella substancia social, sin la cual la acción intencional-racional sigue siendo el modelo clásico de la robinsonada. Los autores de las robinsonadas no suponían en las acciones del individuo ninguna “orientación a otro”: para ellos la acción del individuo se basaba en el “interés” individual y no es casual que precisamente las robinsonadas sirvieran de modelo para el llamado *Homo oeconomicus* (hombre económico). Según Weber, la sociología empieza allí donde se descubre que el hombre económico es un modelo demasiado vulgar del hombre.

Sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué Weber necesitó recurrir a tantos “rudeos” para reconocer al final la existencia de “lo universal”? Pero sólo por esta vía Weber puede enseñar en qué forma interviene “lo universal” para la sociología. La ciencia no debe estudiar “lo social” fuera y a excepción de los individuos, no debe permitir ni asomo de *la substancialización* de lo social. “Lo universal” existe sólo en la medida en que lo reconozcan los individuos aislados y en que oriente el comportamiento real de estos últimos. Weber aclara que la existencia de comunidades como el “Estado”, la “unión” significa desde el punto de vista de la sociología sólo la posibilidad (*chance*) mayor o menor de que los individuos en sus acciones tomen en cuenta estas formaciones. Cuando esta posibilidad disminuye, la existencia de la institución dada se hace más problemática; la reducción de tal posibilidad a cero significa el fin de la institución dada (estatal, jurídica, etc.).

No cabe duda de que la categoría de Weber de la “orientación a otro” tiene su origen en la esfera del Derecho y representa la interpretación sociológica de uno de los conceptos clave de la jurisprudencia y la filosofía del Derecho: el “reconocimiento”.

De este modo, la sociología del Derecho es no sólo una de las partes particulares de la sociología de Weber: el estima que el “reconocimiento”, que representa un principio importantísimo de la conciencia de justicia, es el aspecto constituyente de toda acción social en general.

El problema que examinamos sobre las formas de autoridad tiene una importancia especial en la teoría de Weber, donde se presenta como cuestión del “poder legítimo” y, en general,

como la naturaleza de la ‘legitimidad’. No obstante, cabe señalar que el problema de la ‘legitimidad’ y, por consiguiente, el del “reconocimiento” quedó en la teoría de Weber sin una solución tajante y consecuente. Tanto en la jurisprudencia como en la filosofía social este problema siempre estuvo íntimamente ligado a la idea del “derecho natural”. Por lo que se refiere a Weber, él cree que el “derecho natural” es un postulado axiológico que no pertenece a la sociología, ya que esta última busca ser una ciencia empírica y, por tanto, debe estar libre de valores. Por eso la tarea de la argumentación teórica de categorías como la ‘espera’, el ‘reconocimiento’ y la ‘legitimidad’, en esencia, continúa pendiente¹.

Así pues, la existencia del sentido subjetivo y la orientación a otros son dos indicios indispensables de la acción social. En concordancia con esta definición no toda acción puede llamarse social, subraya Weber. Así, si la acción del individuo está orientada a la espera de la “conducta” determinada no por parte de los individuos, sino por parte de objetos materiales (máquinas, fenómenos de la naturaleza, etc.), no puede llamarse acción social en el sentido que la atribuía Weber. Asimismo no es acción social el acto religioso del individuo, sumido en la contemplación, la oración en solitario, etc. La actividad económica del individuo es acción social si al manejar determinados bienes económicos se tiene en cuenta a otro (u otros) individuos y la acción transcurre orientada a esos otros. Por ejemplo, no es acción social de muchos individuos, cuando ésta la determina —por el carácter y el contenido— la orientación a algún fenómeno de la naturaleza.

Tampoco es social, considera Weber, la acción puramente imitativa que efectúa el individuo como átomo de la masa, de la multitud; Weber cree que tal acción, descrita, en particular, por Gustavo Lebon, es objeto de estudio de la ‘psicología de masas’ y no de la sociología. Aunque, según Weber, la sociología puede estudiar la acción de muchos y no sólo de un individuo, pero ella analiza tal acción colectiva de acuerdo con el modelo de acción individual, revelando el sentido subjetivamente supuesto de las acciones de los individuos que componen el colectivo y su orientación mutua uno a otro y a un ‘tercero’.

¹ Véase la interesante polémica sobre el tema entre Mommsen y Winckelmann. (Mommsen, Wolfgang J. *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, S. 414-419.)

Naturalmente, Weber, como historiador y sociólogo, comprende que las acciones de masas son uno de los importantes objetos de investigación por parte del sociólogo, pero, a su modo de ver, el punto de vista específico del sociólogo supone tomar en cuenta ‘la actitud consciente entre el comportamiento del individuo y el hecho de pertenecer a la masa’, o, más sencillamente, el sociólogo debe comprender qué sentido subjetivamente supuesto une al individuo con otros, por qué los hombres se unen en la masa. La acción que en su transcurso tiene por causa o una de las causas la influencia del simple hecho de la masa como tal y se determina por este hecho sólo de un modo reactivo y no consciente, no representa una ‘acción social’, como la interpreta Weber.

Para Weber es característica la expresión ‘la actitud consciente frente al hecho de su pertenencia a la masa’. Así pues, basta que el individuo que constituye un ‘átomo’ de la masa tenga conciencia de pertenecer a la masa para que entre ellos aparezca cierto intervalo, y esa circunstancia será determinante asimismo para la estructura de la propia masa. En este punto el enfoque sociológico de Weber de los movimientos masivos se diferencia sustancialmente del enfoque social-psicológico, propuesto, en particular, por Lebon. Lebon abordó el fenómeno de masa como *psicólogo*: trataba de registrar lo que tiene de común *cualquier* multitud, ya sea la masa revolucionaria en las calles de París o la ‘multitud’ de soldados romanos, de los espectadores en algún teatro o de los cruzados. En efecto, en toda ‘multitud’, cualquiera que sea la posición social de los individuos que la componen, cualquiera que sea su nivel intelectual, se puede descubrir ciertos rasgos comunes de *conducta*: lo común de toda multitud será lo que se determina en su conducta de un modo puramente reactivo, espontáneo. Pero en este caso la psicología social omite lo que diferencia un tipo de multitud de otro y lo que, según Weber, debe estudiar no la psicología, sino la sociología de la multitud. En este punto el objeto de la sociología es no tanto el *comportamiento propiamente dicho* de la masa como su *resultado consciente*. El carácter del movimiento masivo, determinado en un grado considerable por planteamientos conscientes, por los cuales se guían los individuos que componen la masa, surte efecto —con mayores o menores desviaciones— sobre las instituciones religiosas, políticas, económicas y otras que se forman en el curso y como resultado de esos movimientos. Weber intenta aplicar su

método de análisis de los movimientos masivos en la sociología de la religión, del Derecho y de la política.

7. Tipos de acción social

Al analizar la clasificación de los tipos de acción, propuesta por Weber, podremos comprender cómo se emplea el ‘‘modelo ideal’’ de la acción intencional-racional. Weber destaca cuatro tipos de acción: el intencional-racional (*zweckrationale*), el axiológico-racional (*wertrationale*), el afectivo y el tradicional. Al igual que toda acción, la acción social puede ser determinada de un modo: 1) intencional-racional, o sea, a través de la espera de un comportamiento determinado por parte de dos objetos del mundo exterior y de otras personas y aprovechando esa espera como la “condición” o como el “medio” para los objetivos racionalmente orientados y regulados (el criterio de racionalidad es el éxito); 2) axiológico-racional, o sea, a través de la fe consciente en el valor propio incondicional (valor en sí) —ético, estético, religioso o de otra índole — de determinado comportamiento tomado como tal, e independientemente del éxito; 3) afectivo, particularmente emocional, o sea, a través de efectos y emociones; 4) tradicional, o sea, a través de la costumbre.

Nos fijamos en seguida en que los dos últimos tipos de acción —afectiva y tradicional— no son acciones sociales propiamente dichas, ya que aquí no se trata del sentido consciente. El propio Weber señala que el comportamiento rigurosamente tradicional, al igual que la imitación puramente reactiva, está al borde y, con frecuencia, al margen de lo que se puede llamar una acción, orientada “por el sentido”, ya que, con frecuencia, no es más que una reacción enervada a las irritaciones habituales, que transcurre según el esquema habitual una vez establecido.

Tan sólo la acción axiológico-racional y la intencional-racional son acciones sociales tal como entiende Weber esta palabra. Actúa de un modo axiológico-racional quien, sin contar con las consecuencias previsibles, procede de acuerdo con sus convicciones y cumple lo que a su parecer le exige su deber, dignidad, belleza, prescripción religiosa, la respetabilidad o la importancia de algún “asunto”. La acción axiológico-racional se opera siempre según los “preceptos” o “exigencias” que el ac-

tante considera como presentados a sí mismo. Sólo porque la acción humana... se orienta a esas exigencias..., podemos hablar de racionalidad axiológica. En el caso de la acción axiológico-racional y afectiva el objetivo es la propia acción y no otra cosa (el resultado, el éxito, etc.); tanto en el primero como en el segundo casos las consecuencias accesorias no se toman en cuenta.

A diferencia de la acción axiológico-racional el último, cuarto tipo —la acción intencional-racional— puede ser desmembrado en todos los aspectos. Weber estima que actúa de modo intencional-racional quien orienta su acción en concordancia con el objetivo, el medio y las consecuencias derivadas y, al mismo tiempo, sopesa razonablemente tanto los medios respecto al objetivo y los objetivos respecto a las consecuencias derivadas como, por último, distintos objetivos eventuales uno respecto a otro.

Como vemos, Weber dispone los cuatro tipos de acción en orden de la racionalidad ascendente: las acciones afectiva y tradicional pueden llamarse subjetivo-irracionales (objetivamente ambas pueden resultar racionales), pero la acción axiológico-racional contiene un aspecto subjetivo-racional, ya que quien actúa correlaciona conscientemente sus actos con un valor determinado como si se tratara del objetivo; sin embargo, este tipo de acción es racional sólo relativamente, ya que el propio valor se acepta sin mediatisación ulterior ni fundamentación y como resultado no se tienen en cuenta las consecuencias derivadas del acto. Tan sólo la acción intencional-racional en su forma pura y en el sentido de la palabra establecido por Weber es absolutamente racional.

Weber dice que el comportamiento real del individuo suele ser orientado en concordancia con dos y más tipos de acción: contiene aspectos intencional-racionales, axiológico-racionales, afectivos y tradicionales. En distintos tipos de sociedad tales o cuales tipos de acción pueden predominar: en las sociedades convencionales predominan el tipo tradicional y el afectivo de la orientación de la acción, en la sociedad industrial, los tipos intencional y axiológico-racional con tendencia a sustituir el segundo por el primero.

Sin embargo, al introducir la categoría de la acción social, Weber no pudo vencer las dificultades que surgieron debido a la aplicación de esa categoría. Entre ellas está, primero, la dificultad de determinar el sentido subjetivamente supuesto de la

acción. Esforzándose por precisar de qué “sentido” se trate, Weber durante mucho tiempo trabajó para elaborar la categoría de la “comprensión” sociológica, pero no pudo librarse hasta el fin del psicologismo¹.

Segundo, la categoría de la acción social como “célula” inicial de la vida social no permite comprender los resultados del proceso social que, con frecuencia, no coinciden con la orientación de las acciones individuales. Weber descompone el todo social único en sus integrantes individuales psicológicos y analiza cada uno de ellos aisladamente, sin relación con el todo, por eso no es capaz de reconstruir la perspectiva histórica general.

8. La racionalidad formal como categoría de la sociología de Weber

No es casual que Weber disponga los cuatro tipos de acción social descritos por él en orden de la racionalidad ascendente; ese orden es algo más que un simple procedimiento metodológico, cómodo para la explicación: Weber está convencido de que la racionalización de la acción social es una tendencia del propio proceso histórico. Aunque dicho proceso transcurre no sin “interferencias” y “desviaciones”, la historia europea de los últimos siglos y la “incorporación” de otras civilizaciones, no europeas, en el proceso de industrialización emprendido por Occidente, atestiguan, según Weber, que la racionalización es un proceso histórico mundial. Uno de los componentes sustanciales de la “racionalización” de la acción, como opina Weber, es la sustitución de la propensión interna a las tradiciones y costumbres por la adaptación planificada a las consideraciones del interés. Naturalmente, este proceso no agota el concepto de “racionalización de la acción, ya que esta última puede ser, además, positiva, cuando transcurre en la dirección de la racionalización axiológica consciente, y negativa, cuando transcurre no sólo a costa de la destrucción

¹ Al analizar el concepto weberiano de acción social, Parsons señala que la categoría de la acción tradicional es débil en el plano teórico, ya que “trata del concepto psicológico de la costumbre”. (Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe (Ill.), The Free Press, 1949, p. 647.)

de las costumbres, así también a costa del desplazamiento de la acción afectiva y, por último, a costa del desplazamiento del comportamiento axiológico-racional a favor del intencional-racional puro, cuando ya no creen en los valores.

¿Qué significa la elevación del papel de la acción intencional-racional desde el punto de vista de la estructura de la sociedad en general? Se racionaliza el modo de administrar la economía, se racionaliza la dirección, tanto en la esfera de la economía como en la política, la ciencia y la cultura, o sea, en todas las esferas de vida social; se racionaliza el modo de pensar de los hombres, al igual que el modo de sentir y el modo de vida en general. Todo ello va acompañado por la elevación del papel social de la ciencia que, según Weber, representa la encarnación más pura del principio de la racionalidad. La ciencia penetra ante todo en la producción; luego, en la gestión y, finalmente, en la vida; Weber ve en ello una de las demostraciones de la racionalización universal de la sociedad actual.

Según Weber, la racionalización representa el resultado de la unión de toda una serie de factores históricos que predeterminaron la dirección del desarrollo de Europa en los últimos 300 ó 400 años. Weber no considera la constelación de esos factores como algo determinado de antemano: es más bien una peculiar casualidad histórica, y por eso, desde su punto de vista, la racionalización es no tanto una necesidad del desarrollo histórico como su destino. Sucedío que en determinado período de tiempo y en determinada región del mundo coincidieron varios fenómenos que encerraban el principio racional: la ciencia de la antigüedad, especialmente las matemáticas, completada en la época del Renacimiento por el experimento y que adquirió —desde los tiempos de Galileo— el carácter de una ciencia nueva, experimental, interiormente ligada a la técnica; el Derecho racional romano, que desconocían los tipos precedentes de la sociedad y que se desarrolló posteriormente en Europa medieval; el modo racional de administrar la economía que surgió gracias a la separación de la mano de obra de los medios de producción y, por consiguiente, sobre la base de lo que en su tiempo Marx denominó "trabajo abstracto", o sea, el trabajo que se presta al cálculo cuantitativo. Según Weber, el factor que permitió sintetizar todos estos elementos fue el protestantismo, que creó las premisas concepcionales para poner en práctica un modo racional de administración de la economía (ante todo para implantar en la economía los logros de la

ciencia y convertir esta última en una fuerza directa de producción), ya que el éxito económico fue exaltado por la ética protestante como vocación religiosa.

Como resultado, en Europa surgió por primera vez un nuevo tipo de sociedad que jamás había existido y por eso no tenía analogías en la historia: se trata del tipo de sociedad que los sociólogos de nuestros días llaman industrial. Todos los tipos precedentes de sociedad Weber los denomina convencionales para diferenciarlos del actual. El rasgo más importante de las sociedades convencionales es que en ellas no existe el predominio del principio formal-racional. ¿Qué significa dicho principio?

La racionalidad formal es, ante todo, lo que puede ser calculado; lo formal-racional es lo que puede calcularse con números, lo que se agota hasta el fin por la caracterización cuantitativa. "La racionalidad formal de la economía se determina por el cálculo técnicamente posible para tal economía y puesto en práctica. En cambio, la racionalidad material se caracteriza por el grado en que el abastecimiento de un grupo determinado de hombres con bienes vitales se realiza por medio de la acción social orientada económicamente desde el punto de vista de determinados... postulados axiológicos."¹ En otras palabras, la economía que se guía por determinados criterios que están al margen de lo que se puede calcular racionalmente y que Weber llama "postulados axiológicos", o sea, la economía que lleva a los fines que ella misma no determina, se caracteriza como "material (o sea, conceptualmente) determinada". La racionalidad "material" es la racionalidad *para algo*; la racionalidad formal es una racionalidad "*para nada*", una racionalidad propiamente dicha, tomada como un objetivo en sí. Sin embargo, no debemos olvidar que el concepto de racionalidad formal es el tipo ideal y se encuentra muy rara vez en forma pura en la realidad empírica. No obstante, Weber muestra en muchos de sus trabajos que el movimiento hacia la racionalización formal es el movimiento del propio proceso histórico. En los tipos anteriores de sociedad prevalecía la "racionalidad material", mientras que en el actual, la racionalidad formal, lo que corresponde al predominio del tipo intencional-racional de acción sobre todos los demás.

En su teoría sobre la racionalidad formal y sobre la di-

¹ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Soziologie*, S. 34.

ferencia precisamente en este sentido entre el tipo actual de sociedad y las sociedades convencionales Weber no es original: lo que denominó como racionalidad formal, fue descubierto en su tiempo por Marx y figuraba en sus obras como el concepto de "trabajo abstracto"¹. Ciento que en la estructura del pensamiento marxista este concepto desempeña otro papel que la racionalidad formal en la teoría de Weber, pero la influencia de Marx sobre Weber en este punto es indudable². El indicador más importante del trabajo abstracto en la obra de Marx es que "no posee ninguna cualidad particular y por eso se calcula tan sólo cuantitativamente"³. Según Marx, la característica puramente cuantitativa del trabajo se hizo posible sólo en la sociedad capitalista que creó "la forma burguesa de trabajo en contraposición a sus formas antiguas y medievales"⁴. La peculiaridad de este trabajo consiste, ante todo, en su universalidad abstracta, o sea, en la indiferencia respecto a la forma determinada del producto creado por él, y, por consiguiente, en la indiferencia respecto a la cuestión de cuál de las necesidades satisface este producto. La definición de Marx del trabajo abstracto universal registraba el hecho de la conversión del trabajo en un "medio de creación de la riqueza en general". Como demostró Marx, el hombre y sus necesidades se convierten en este caso tan sólo en un medio, en un factor indispensable para el funcionamiento normal de la producción.

Como subraya Karl Löwith, uno de los investigadores de Weber, la caracterización más sustancial de la racionalidad formal en la teoría de Weber consiste asimismo en que "el método de administración se hace tan independiente que... ya no tiene ninguna relación clara con las demandas del hombre como tal"⁵. La racionalidad formal es el principio a que se supedita

¹ Marx, C. *Manuscritos económicos*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 46, parte I, pág. 248.

² A propósito, Weber nunca negó esta influencia. Más aún, estimaba que Marx era uno de los pensadores que ejercieron una mayor influencia sobre el pensamiento social-histórico del siglo XX. (Baumgarten, Eduard. *Max Weber. Werk und Person*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964. S. 554-555.)

³ Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 13, pág. 43.

⁴ Ibíd., pág. 44.

⁵ Löwith, Karl. *Max Weber und Karl Marx*. In: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, S. 27.

no sólo la economía moderna, sino —en la tendencia— también todo el conjunto de funciones vitales de la sociedad contemporánea.

La doctrina de la racionalidad formal es, en esencia, la teoría weberiana del capitalismo. Cabe señalar la estrecha ligazón entre la metodología weberiana, en particular, la teoría de la acción social y la separación de los tipos de acción, por una parte, y su teoría de la génesis del capitalismo, por otra. En efecto, Weber subrayaba que en la creación de una construcción típica ideal el estudioso se guía, en fin de cuentas, por el “interés de la época” que le indica la “tendencia del pensamiento”. La época planteó ante Weber el problema central de lo que representa la sociedad capitalista moderna, cuál es su origen y las vías de desarrollo, cuál es el destino del individuo en esa sociedad y cómo realizó y realizará en el futuro los ideales que fueron proclamados por sus ideólogos en los siglos XVII y XVIII como “ideales de la razón”. El carácter del problema predeterminó el instrumental metodológico de Weber. Fue creado el tipo de “acción social”; se trata, en particular, de la acción intencional-racional que sirvió de punto de referencia para construir otros tipos de acción. Es sintomático que el propio Weber estimaba que el modelo empírico más puro de acción intencional-racional es el comportamiento del individuo en la esfera económica. No es casual que suela alegar los ejemplos de acción intencional-racional de esta esfera: es o el intercambio de mercancías, o la lucha competitiva en el mercado, o el juego de bolsa, etc. Cuando se trata de las sociedades convencionales, Weber señala, respectivamente, que el tipo intencional-racional de acción se encuentra con preferencia en la esfera económica.

De este modo, el problema del destino del capitalismo determinó el “individualismo metodológico” de Weber. El ocupó una posición social bien definida, siendo en su sociología el exponente de la mundividencia y los intereses de la burguesía.

9. La teoría de Weber sobre los tipos de autoridad

Como ya hemos señalado, la teoría weberiana sobre la “racionalización” está íntimamente ligada a su comprensión de la acción social. Asimismo la sociología de la autoridad, de

Weber, está relacionada con la categoría de la acción social. Weber considera que la "orientación a otro", que no es otra cosa que la categoría del "reconocimiento", tradicional para la jurisprudencia, es un aspecto inalienable de la acción social. Si libramos la categoría del "reconocimiento" del significado normativo que tiene en la jurisprudencia y del significado "metafísico" que cobró en las doctrinas sobre el "derecho natural", obtendremos el concepto de "espera" que Weber estima indispensable para la investigación sociológica de la sociedad. Es muy importante el papel que desempeña este concepto en la teoría de Weber sobre los tipos de autoridad legítima, o sea, de la autoridad *reconocida* por los individuos que se supeditan a ella. Es característica la definición weberiana de la autoridad. "La autoridad —escribe— significa una posibilidad de encontrar el acatamiento a una orden determinada."¹ De este modo, la autoridad presupone la espera mutua: de quien ordena — de que su orden será acatada; y de quienes obedecen — de que la orden tendrá el carácter que ellos esperan, o sea, la reconocen. En plena concordancia con su metodología Weber empieza el análisis de los tipos legítimos de autoridad por el de los "motivos de acatamiento" eventuales (típicos)². Weber encuentra tres motivos y, de acuerdo con ellos, distingue tres tipos puros de autoridad.

"La autoridad puede ser condicionada por los intereses, o sea, por las consideraciones intencional-racionales de los súbditos respecto a las ventajas o desventajas; luego, puede ser condicionada simplemente por los 'hábitos', la costumbre de un comportamiento determinado; por último, puede basarse en la simple inclinación personal de los súbditos, o sea, tener una base afectiva."³

De este modo, el primer tipo de autoridad —Weber lo denomina "legal"— tiene por "motivo de complacencia" las consideraciones del interés: se basa en la acción intencional-racional. Weber sostiene que a este tipo se refieren los Estados burgueses de la actualidad: Inglaterra, Francia, Norteamérica, etc. Weber subraya que en este tipo de Estados se subordinan no a la personalidad, sino a las leyes establecidas, y acatan estas leyes

¹ Weber, Max. *Staatssoziologie*. Berlin, Duncker & Humboldt, 1956, S. 99-100.

² Ibíd., S. 99-100.

³ Ibíd.

no sólo los dirigidos, sino también los dirigentes (los funcionarios). El cuerpo administrativo está formado por funcionarios con instrucción especial de quienes se exige que obren “sin contemplaciones de ningún género”, o sea, ateniéndose rigurosamente a las reglas formales y racionales. En el principio jurídico-formal se basa la “autoridad legal”; según Weber, precisamente ese principio es una de las premisas indispensables del desarrollo del capitalismo moderno como sistema de racionabilidad formal.

Weber dice que técnicamente la burocracia es el tipo más puro de autoridad legal. Sin embargo, ninguna autoridad puede ser exclusivamente burocrática: “En lo más alto del escalafón están o los monarcas herederos, o los presidentes, elegidos por el pueblo, o los líderes, elegidos por la aristocracia parlamentaria...”¹ Pero la labor cotidiana y continua la ejecutan los funcionarios-especialistas, o sea, la máquina de dirección, cuya actividad no puede ser suspendida sin alterar seriamente el funcionamiento del mecanismo social.

Además de la instrucción jurídica, el funcionario que corresponda al tipo “racional” de Estado debe tener formación especializada, ya que debe ser competente. He aquí como describe Weber el tipo puro de dirección racional-burocrática: “El conjunto del Estado Mayor de la administración... consta de distintos funcionarios que 1) son libres personalmente y respetan tan sólo su deber profesional; 2) poseen una estable jerarquía de funciones; 3) les incumben determinadas obligaciones; 4) trabajan de acuerdo al contrato y, por consiguiente, basándose en la elección libre de acuerdo con la cualificación específica; 5) son remunerados mediante retribución fija; 6) consideran su empleo como el único o principal; 7) prevén su carrera —el ‘ascenso’— o por mayor antigüedad de trabajo o de acuerdo con sus aptitudes, independientemente del juicio del jefe; 8) trabajan completamente ‘separados de los medios de dirección’ y sin adjudicarse cargos; 9) se subordinan a una rigurosa y única disciplina y control”².

Según Weber, este tipo de autoridad es el que más corresponde a la estructura formal-racional de la economía que se formó en Europa Occidental y los EE.UU. a fines del siglo

¹ Ibíd., S. 100.

² Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Sozialökonomik*, S. 126-127.

XIX; en la esfera de la administración tiene lugar la misma especialización y división del trabajo que en la producción; aquí, al igual que allá, se acata el principio impersonal-práctico”; el administrador está “separado de los medios de dirección” como el productor, de los medios de producción. “La administración burocrática significa la autoridad por medio del saber, en ello consiste su carácter específicamente racional.”¹

Naturalmente, el tipo ideal de administración formal-racional descrito por Weber, es una idealización de la situación real de las cosas, no tenía ni tiene realización empírica en ninguno de los Estados burgueses modernos. En esencia, aquí Weber tiene en cuenta la máquina de dirección, o sea, una máquina en el sentido literal de la palabra: tal máquina no puede tener intereses de ningún tipo, menos los “intereses de la causa” y no es propensa a la corrupción. Weber cree que tal “máquina humana” es más exacta y menos costosa que un mecanismo.

“Ningún mecanismo del mundo puede funcionar con la precisión de esa máquina humana, que, además, es tan barata.”²

Sin embargo, la máquina de dirección, como toda máquina, necesita un programa. Y el programa para ella puede confeccionarlo sólo el líder político (o líderes) que se propone determinados objetivos, o, en otras palabras, que pone el mecanismo formal de dirección al servicio de determinados valores políticos. En la sociología de la autoridad la separación, típica para la metodología de Weber, de la “ciencia” y los “valores” encuentra otra aplicación más.

Weber llama convencional otro tipo de autoridad legítima, condicionado por “las costumbres, el hábito de determinado comportamiento”. La autoridad convencional se basa en la fe no sólo en la legitimidad, sino incluso en la santidad del orden y las autoridades que existen desde antaño; por consiguiente, se basa en la acción convencional. Según Weber, el tipo más puro de tal autoridad es la patriarcal. La unión de los dirigentes representa la comunidad (*Gemeinschaft*); el tipo de jefe es el “señor”; el Estado Mayor de la administración, la “servidumbre”; los subordinados, los “súbditos” que obedecen al señor por fuerza del respeto³. Weber subraya que, por su estructura,

¹ Ibíd., S. 129.

² Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, S. 413.

³ Weber, Max. *Staatssoziologie*, S. 101.

el tipo patriarcal de autoridad se parece mucho a la estructura de la familia¹ (esa circunstancia hace especialmente firme y estable este tipo de legitimidad, característico para dicho tipo de autoridad²).

En este caso el cuerpo administrativo está formado por los criados, familiares, amigos íntimos o vasallos leales que dependen personalmente del señor. En todos los casos no es la disciplina de servicio ni la competencia práctica, como en el tipo anterior de autoridad, sino precisamente la lealtad personal la que sirve de base para designar a un cargo o ascender en el escalafón jerárquico. La división jerárquica se infringe, con frecuencia, por los privilegios, ya que nada pone coto a la arbitrariedad del señor.

Weber distingue dos formas de autoridad convencional: la estructura de administración puramente patriarcal y estamental. En el primer caso la "servidumbre" depende entera y personalmente del "señor", y en la administración, además de los parientes y amigos íntimos del monarca, pueden participar personas de las capas completamente privadas de derechos; por ejemplo, este tipo de autoridad convencional había en Bizancio. En el segundo caso la "servidumbre" no se encuentra en dependencia personal del monarca, su administración es hasta cierto grado "autocéfala" y autónoma; aquí rige el principio de la dignidad estamental, la cual no existe en la estructura patriarcal de administración. Se aproximan a este tipo los Estados feudales de Europa Occidental. "La administración con ayuda de quienes dependen patrimonialmente (esclavos, siervos), como ocurría en el Asia Anterior o en Egipto hasta la época de los mamelucos, es el tipo extremo y no siempre el más consecuente de autoridad puramente patrimonial, sin es-

¹ "En esencia, la familia es el núcleo de las relaciones convencionales de la autoridad" (Weber, Max. *Staatssoziologie*, S. 103). Es fácil de observar que la distinción weberiana de los tipos legítimo y convencional del poder asciende en esencia a la oposición de dos tipos principales de estructura social: "*gemeinschaft*" y "*gesellschaft*" de Ferdinand Tönnies.

² En varias ocasiones Weber habló de la inestabilidad y la debilidad de la legitimidad en el Estado jurídico moderno; el tipo legal de autoridad le parecía si bien el más aceptable para la sociedad industrial contemporánea, pero necesitado de cierto "reforzamiento". Por eso Weber creía conveniente conservar al monarca heredero como jefe del Estado, como ocurría en algunos países europeos.

tamientos. La administración con ayuda de los plebeyos libres está relativamente más cerca de la burocracia racional. La administración con ayuda de los humanitarios (*Literaten*) puede tener distinto carácter, pero siempre se acerca al tipo estamental: brahmanes, mandarines, clérigos budistas y cristianos.”¹

Los tipos habituales de autoridad convencional se caracterizan por la ausencia del derecho formal y, por consiguiente, del requisito de obrar “sin contemplaciones de ningún género”; el carácter de las relaciones en cualquier esfera es particularmente personal; ciertamente, Weber subraya que en todos los tipos de sociedades convencionales la esfera del comercio goza de cierta libertad respecto a este principio puramente personal², pero esta libertad es relativa: junto con el comercio libre siempre existe su forma tradicional.

Según Weber, el tercer tipo puro de autoridad es la llamada carismática. El concepto de carisma (del griego *charisma*, don gratuito que Dios concede a una criatura) desempeña en la sociología de Weber un papel muy importante; el carisma, por lo menos en la acepción etimológica de la palabra, es cierta capacidad extraordinaria que destaca a un individuo entre los demás y —lo que es principal— no tanto adquirida como concedida a él por la naturaleza, por Dios o el destino. Según Weber, entre las propiedades carismáticas figuran las capacidades mágicas, el don de profecía, la excepcional fuerza de espíritu y el don de palabra; según Weber, tienen carisma los héroes, los grandes jefes militares, los magos, los profetas, los artistas geniales, los destacados políticos, los padres de las religiones mundiales (Buda, Jesús, Mahoma), los fundadores de Estados (Solón, Licurgo), los grandes conquistadores (Alejandro Magno, Napoleón, César).

El tipo carismático de autoridad legítima es directamente contrario al convencional: mientras que el tipo convencional de autoridad se mantiene gracias a la costumbre, al apego a lo habitual, establecido de una vez para siempre, el tipo carismático, en cambio, se apoya en algo excepcional, nunca antes reconocido; según Weber, no es casual que el profeta utilice la siguiente frase: “Se ha dicho... pero yo os digo...”. El tipo afectivo de acción social es la base fundamental de la autoridad carismática. Weber ve en el carisma “una gran fuerza revolu-

¹ Weber, Max. *Staatssoziologie*, S. 104.

² Ibíd., S. 103.

cionaria”¹, que existía en el tipo convencional de sociedad y capaz de introducir cambios en la estructura de estas sociedades, carente de dinamismo.

Sin embargo, a pesar de todas las diferencias e incluso de lo contrario de los tipos convencional y carismático de autoridad, tienen algo de común, a saber: tanto uno como otro se apoyan en las relaciones personales entre el señor y los súbditos. En este sentido ambos tipos se oponen al tipo formal-racional de autoridad como impersonal. La fuente de la lealtad personal al monarca carismático no es la tradición ni el reconocimiento de su derecho formal, sino la lealtad emocional y la fe en su carisma. Precisamente por eso, subraya Weber, el líder carismático debe demostrar constantemente su presencia. La unión de los gobernantes representa, al igual que en el caso precedente, una comunidad donde se unen —en dependencia del carácter del carisma— el maestro y sus discípulos, el líder y sus seguidores y adictos, etc. El cuerpo administrativo se forma sobre la base de la existencia del carisma (en el gobernante) y la lealtad personal al líder; el concepto racional de “competencia”, al igual que el concepto estamental-tradicional de “privilegio”, aquí no existen en absoluto. El tipo carismático de autoridad se distingue del formal-racional y del convencional por no tener reglas establecidas (por tradición o racionalmente): las decisiones sobre todos los problemas se toman irracionalmente, sobre la base de ‘la revelación o inspiración, la obra o el ejemplo personal, de vez en cuando’².

A diferencia del principio formal-racional, el principio carismático de legitimidad es autoritario. En esencia, la autoridad del carismático se basa en su fuerza, pero no en la fuerza bruta, física (lo que, por cierto, no está descartado), sino en la fuerza de su don.

Huelga señalar, que Weber, fiel a su principio de que la sociología como ciencia debe estar libre de los valores, analiza el carisma independientemente del contenido de lo que predica, proclama y lleva consigo el carismático. Weber guarda marcada indiferencia frente a los valores que introduce en el mundo la persona carismática: desde el punto de vista de Weber, como sociólogo del poder, Pericles, Cleón, Napoleón,

¹ Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Soziologiekonomik*. III Abt., S. 142.

² Weber, Max. *Staatssoziologie*, S. 105.

Jesús o Gengis Kan son personalidades igualmente carismáticas; las comunidades estatales o religiosas que fundan representan variedades del tipo carismático de autoridad.

Los principios metodológicos de Weber excluyen la posibilidad de distinguir el tipo de político que era, por ejemplo, Pericles, de un demagogo político como Hitler, que se apoyaba en formas sugestivo-emocionales de influencia sobre las masas y que por eso cabía muy bien en la definición weberiana del carismático. Como, según Weber, al sociólogo le debe interesar no la diferencia subjetiva (digamos, entre la religiosidad auténtica y la seudorreligiosidad), sino el resultado objetivo de las acciones de tal o cual personalidad histórica, la sociología de Weber contiene obligatoriamente cierto doble sentido. Ese doble sentido, independientemente de la posición política del propio Weber, desempeñó un papel negativo en la complicada situación sociopolítica de Alemania después de la Primera Guerra Mundial, durante el período de la República de Weimar.

10. La contradicción de la posición política de Weber

Ya hemos mencionado que, según Weber, la autoridad legal tiene una fuerza legitimizante menor que la convencional o carismática. Weber basa el tipo legal de autoridad en la acción intencional-racional, o sea, en las consideraciones del interés.

Por consiguiente, la autoridad legal en su forma pura no tiene fundamento axiológico y por eso la burocracia formal-racional, que realiza este tipo de dominio, debe servir exclusivamente a los “intereses de la causa”: su carácter impersonal corresponde a supuestos “planteamientos extraaxiológicos”.

Weber analiza las relaciones de la autoridad en el Estado “racional” por analogía con las relaciones en la esfera de la iniciativa privada (porque la acción intencional-racional tiene como modelo la acción económica). Según Weber, las relaciones en la esfera de la economía constituyen el ‘núcleo’ del cual se desarrolla el tipo legal de autoridad. ¿Qué representa este ‘núcleo’?

Según Weber, la premisa más común de la economía racional del capitalismo moderno es el cálculo racional del capital como norma para todas las grandes empresas industriales que

funcionan para satisfacer las necesidades vitales de cada día. Precisamente esa posibilidad de la contabilización rigurosa, del control numérico de la rentabilidad de la empresa por medio de la confección del balance, posibilidad que surge sólo sobre la base de una serie de premisas que antes no existían, abre el camino al desarrollo de la economía "racional". ¿Cuáles son esas premisas específicas?

Primero, es la incautación por las empresas industriales privadas autónomas de la propiedad libre de los medios materiales de producción (tierra, aparatos, máquinas, instrumentos, etc.). Segundo, es el mercado libre, o sea, la libertad del mercado de las restricciones irrationales del intercambio, por ejemplo, de las limitaciones estamentales. Tercero, la técnica racional, o sea, rigurosamente calculada y por eso mecanizada, tanto de la producción como del intercambio. Cuarto, el derecho racional, o sea, firmemente establecido. Para que el régimen capitalista pueda funcionar, la economía racional debe apoyarse en las firmes normas jurídicas del juzgado y la administración. Quinto, el trabajo libre, o sea, la existencia de personas que no sólo tienen derecho a vender en el mercado su mano de obra, sino económicamente se ven obligadas a hacerlo. Sexto, la organización comercial de la economía, por la cual aquí se entiende la vasta aplicación de títulos para establecer los derechos de participación en las empresas y los derechos sobre los bienes; en una palabra, la posibilidad de orientación exclusiva a la demanda del mercado y la rentabilidad de la empresa.

La mayoría de las premisas de la economía capitalista, mencionadas por Weber, tienen un aspecto común que se caracteriza como liberación: la libertad del mercado respecto a las restricciones estamentales; la libertad del Derecho respecto a la fusión de las costumbres y tradiciones¹, y la libertad del productor respecto a los medios de producción. Es fácil comprender por qué estas premisas son indispensables para que pueda realizarse el cálculo racional del capital: el cálculo presupone la posibilidad de convertir todas las características cualitativas en cuantitativas, y todo lo que no se somete a tal conversión representa un obstáculo en el camino del desarrollo de la economía capitalista racional.

La racionalidad, en la interpretación de Weber, es *una*

¹ Como demuestra el propio Weber, precisamente las costumbres y tradiciones aseguran la legitimidad al Derecho.

racionalidad funcional, formal; para su desarrollo completo se precisa que surja el mismo tipo funcional de administración, o sea, libre de cualesquiera factores conceptuales (axiológicos). Weber cree que ese tipo es la autoridad legal. Como la racionalidad formal, lo mismo que el tipo puro de acción intencional-racional que le corresponde, no es un objetivo en sí, sino el medio para conseguir algo más, por eso la autoridad legal no goza de una legitimidad lo suficientemente fuerte y debe ser apoyada por algo más: la tradición o el carisma. Esta tesis de Weber, traducida al lenguaje político, quiere decir lo siguiente: la democracia parlamentaria, reconocida por el liberalismo clásico como el único órgano legislativo (legitimador) en el tipo jurídico del Estado burgués oesteuropeo, no tiene la suficiente fuerza legitimadora a los ojos de las masas y por eso debe ser completada o por el monarca heredero (cuyos derechos, por supuesto, restringe el parlamento) o por el líder político elegido en plebiscito¹. En el primer caso la legitimidad de la autoridad legal se refuerza mediante la tradición, y en el segundo, mediante el carisma. El propio Weber en el último período de su actividad llegó a la conclusión de la necesidad de complementar la legalidad parlamentaria con la legitimidad plebiscitaria: según él, el líder político debe ser una personalidad elegida no por el parlamento, sino por el voto popular directo y que tenga el derecho a dirigirse al pueblo directamente sin poner en conocimiento al parlamento. Weber estaba convencido de que sólo el plebiscito puede comunicar al líder político la fuerza de la legitimidad que le permitiría realizar la política orientada en un sentido determinado, o sea, poner la máquina estatal-burocrática al servicio de tales o cuales valores.

Huelga recordar que el carisma en la sociología de Weber no admite en principio ninguna interpretación conceptual y entonces se hace claro que la posición política de Weber parece ser de doble sentido a la luz de los sucesos que tuvieron lugar en Alemania trece años después de la muerte del sociólogo. Y mientras unos investigadores burgueses de su obra consideran que predijo teóricamente la aparición de los régí-

¹ Sin embargo, para no pecar de unilateralidad en el análisis de las opiniones políticas de Weber, hay que tener en cuenta que él jamás ponía en tela de juicio la necesidad del parlamento, que restringiera el poder del líder electo plebiscitariamente y ejerciera respecto a él, al igual que respecto al cuerpo administrativo, funciones de control.

menes totalitarios en Europa y advertía acerca de la posibilidad de esos regímenes, otros se inclinan a acusarlo de haber contribuido indirecta y teóricamente a que tales regímenes aparecieran.

En efecto, Weber dio razones serias para semejantes evaluaciones: su posición política, al igual que su teoría de la autoridad, constituía una sustancial desviación de las posiciones del liberalismo clásico, teóricamente representado en Alemania, en particular, por los neokantianos. Nos parece que teóricamente esa desviación se reveló con especial nitidez en el análisis del Estado jurídico burgués como formación puramente funcional que necesita ser legitimizada por "valores" externos respecto a ella.

La ambigüedad de la posición de Weber se debe aquí a su actitud contradictoria frente a la tradición racionalista. Por una parte, Weber interviene como representante del racionalismo. Eso se deja ver tanto en su metodología, que se orienta a la acción consciente individual y subjetivamente motivada, como en sus opiniones políticas: desde los años 90 del siglo pasado sus artículos y discursos políticos van enfilados contra el conservadurismo agrario y la ideología de los junkers alemanes, a los que él opone la posición liberal-burguesa. La crítica de Weber del irracionalismo romántico de la filosofía de la vida corresponde por completo a su crítica de los junkers conservadores en la política; al racionalismo en la metodología le corresponde la defensa consciente de la racionalidad como el principio fundamental de la economía burguesa.

La actitud axiológica de Weber respecto al racionalismo como principio ético se dejó ver palmariamente en su preferencia por la llamada ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) en vez de la "ética de la convicción" (*Gesinnungsethik*). La "ética de la responsabilidad", que supone una evaluación serena de la situación, la formulación rígidamente racional de posibilidades alternativas, la elección consciente de una de las posibilidades y su realización consecuente en la práctica, así como la responsabilidad personal por esa elección, siempre fue el principio dirigente de la actividad del propio Weber. Exigía que se guiaran precisamente por este principio asimismo en la esfera de la ciencia (en esencia, sus tipos ideales están llamados a proporcionar una formulación rígidamente racional de posibilidades alternativas que se excluyen mutuamente) y en la esfera política: la "ética de la responsabilidad" debe ser atributo

obligatorio del líder político.

El propio Weber, polemizando con Roscher, Knies y Mayer, señaló la conexión del concepto de ‘racionalidad’ con un ‘valor’ importantísimo para él: la libertad¹. Según Weber, el hombre es libre cuando su acción es racional, o sea, cuando se percata perfectamente del objetivo que persigue y elige conscientemente los medios adecuados. ‘Cuanto más ‘libremente’ tome la decisión el individuo actuante, o sea, cuanto más dependa esa decisión de sus propias ‘consideraciones’, no ofuscadas por ninguna coerción ‘externa’ o por ‘afectos’ insuperables, tanto más *ceteris paribus* (en condiciones iguales) se supeditará la motivación a las categorías del ‘objetivo’ y ‘medio’ y, por consiguiente, tanto más pleno será su análisis racional y, en caso necesario, su inserción en el esquema de la acción racional.’²

Sin embargo, Weber tampoco comparte hasta el fin los principios de la tradición racionalista. No reconoce la importancia ontológica, sino tan sólo metodológica del racionalismo; la propia tendencia de dividir la metodología y la ontología, por una parte, y la metodología y la concepción del mundo, por otra, se explica precisamente por cierta separación de Weber respecto al principio de la racionalidad. En el plano político eso se deja sentir en la desviación de Weber del liberalismo clásico. Esa desviación se notó, ante todo, cuando analizó los problemas de la economía política. La economía política, escribió, no puede orientarse a los “ideales” éticos, técnicos, de producción, eudemonistas, pero puede y debe orientarse a los ideales “nacionales”: su objetivo debe ser el reforzamiento económico y la prosperidad de la nación. La “nación” en la teoría de Weber es un “valor” político importantísimo. A decir verdad, el “nacionalismo” de Weber se diferenciaba del de los conservadores alemanes: Weber creía imposible sacrificar las libertades políticas del individuo en aras de la “nación”; su ideal era la combinación de la libertad política y el poderío nacional. La combinación del liberalismo político y los motivos nacionalistas es típica, en general, para Alemania, y aquí Weber no constituye ninguna excepción; sin embargo, él proporciona a las ideas del “nacionalismo” una fundamentación

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 226-227.

² Ibíd., S. 132.

algo distinta que el liberalismo alemán del siglo XIX.

Esa misma ambigüedad caracteriza también la actitud de Weber frente a la racionalidad formal. El sociólogo norteamericano Arthur Mitzman intentó demostrar que la actitud de Weber frente a la racionalidad formal fue cambiando sustancialmente durante su desarrollo. Mitzman cree que en el período inicial de su actividad Weber era adicto y defensor de la racionalidad, pero posteriormente, especialmente durante la Primera Guerra Mundial y después de ésta, ocupó una posición marcadamente crítica respecto al principio de la racionalidad, oponiéndole el carisma irracional¹. Nos parece que no hay una evolución tan brusca en la obra de Weber y el enfoque de Mitzman simplifica el cuadro real. Comparando entre sí las obras de Weber como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (que se refiere al primer período) y *La ciencia como misión* (último año de la vida de Weber), tanto en una como en otra podemos descubrir la actitud ambivalente de Weber frente al principio de la racionalidad². Se podría hablar si acaso del cambio de acentos: los ánimos del “pesimismo heroico” apenas presentes en las obras del joven Weber, en el último período de su vida iban reforzándose de año en año.

Weber ocupaba una posición ambigua no sólo respecto a la racionalidad; no menos ambigua era su actitud frente a su antípoda —el carisma— e incluso a la “tradición”, muy ajena a él. Esta circunstancia paralizaba siempre la actividad de Weber como político; la ambigüedad era un estorbo cada vez que tenía que tomar una decisión unívoca acerca del problema en tal o cual situación política: la solución que hoy le permitía salir del paso, se le presentaba como un atolladero mañana. Quienes conocían el temperamento político de Weber quedaron asombrados cuando prefirió la carrera de científico a la actividad de político profesional, pero, tenía razón Mommsen cuando dijo que la tragedia personal de Weber consistió en que la razón siempre paralizaba su actividad, aunque había nacido para ser político³.

¹ Mitzman, Arthur. *Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York, Alfred A. Knopf, 1970, p. 168-185.

² Véase en esta relación el anexo a la última edición de esta obra; Weber, M. *Die protestantische Ethik*. München, Hamburg, 1965.

³ Mommsen, Wolfgang J. *Max Weber und die deutsche Politik*. 1890-1920, S. 35.

11. La sociología de la religión

En la sociología de la religión se ve con toda la nitidez la ambigüedad de la actitud de Weber frente a cualquiera de los tipos ideales: la racionalidad, el carisma y la tradición.

Weber empieza sus investigaciones en la esfera de la sociología de la religión con el libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904) y las termina con grandes digresiones histórico-sociológicas, dedicadas al análisis de las religiones mundiales: el hinduismo, el budismo, el confucianismo, el taoísmo, el judaísmo y otras. En el trabajo de Weber sobre los problemas de la religión se puede destacar dos etapas que se distinguen no sólo por el objeto, sino en parte por la dirección del interés del investigador. En la primera etapa, cuando trabajaba sobre *La ética protestante*, el interés de Weber por la religión se limitaba principalmente al problema del rol que jugó el cambio de la ética religiosa, condicionado por la aparición y el desarrollo del protestantismo, en la instauración del capitalismo moderno y, más ampliamente, en la realización del principio de la racionalidad. Por eso el objeto de estudio en la obra de Weber fue la conexión entre los principios religiosos éticos y las formas de actividad económica, pero su énfasis polémico iba enfocado contra la interpretación marxista de la religión como producto de las relaciones económicas. Sin embargo, en esencia, la polémica weberiana tenía por objeto no la fundamentación marxista, sino la fundamentación burdamente económica de la religión, ya que el marxismo reconocía siempre la influencia recurrente de los factores espirituales sobre la estructura económica de la sociedad.

El tema, abordado en *La ética protestante*—la conexión y la influencia mutua de la religión y la economía—guarda su significado en las ulteriores investigaciones de la religión, hechas por Weber. Cómo influyen los planteamientos religioso-éticos sobre el carácter y el modo de realizar la actividad económica y, lo que es esencial, sobre las formas de su motivación, y cómo tales o cuales tipos de administrar la economía “deforman” los principios religiosos éticos: tal es uno de los temas principales de Weber en su análisis de las religiones mundiales. Además, como principal medio de análisis Weber utiliza la comparación: así lo exige su método de la tipificación ideal. El grado de racionalización de la actividad económica, admitido por tal o cual ética religiosa, sirve de base para la comparación

(aunque no exclusivamente). Como demuestra Weber, el grado de racionalización es inversamente proporcional a la fuerza del elemento mágico que contiene toda religión. El par de contrarios “racional-mágico” es uno de los instrumentos del análisis en *La ética económica de las religiones universales*¹.

Sin embargo, a medida que Weber pasaba del problema acerca de la instauración y el desarrollo del capitalismo moderno a la creación directa de la sociología como ciencia empírica positiva sobre la sociedad, a medida que comprendía el lugar y el papel del factor religioso en la estructura de la formación social, su sociología de la religión adquiría —junto con las tareas anteriores— una nueva. Precisamente por medio de la sociología de la religión Weber intentaba revelar el contenido de la categoría de la acción social: la sociología de la religión tiene por objeto el *sentido subjetivo a ella atribuido*. En la sociología del Derecho y del Estado Weber analiza las formas de “orientación a otro”, mientras que en la sociología de la religión clasifica los tipos esenciales de los sentidos tal como intervenían en la historia. Como resultado, la sociología de la religión se convierte en la parte central de toda la sociología de Weber.

Al igual que en la acción social real es difícil separar un aspecto de otro —el “sentido subjetivo a ella atribuido” y la “orientación a otro”— es difícil asimismo separar una de otra las formaciones religioso-éticas y estatales jurídicas que en la historia aparecen fuertemente entrelazadas. Pero para analizarlos Weber divide conscientemente estos aspectos para después, en el curso de la investigación, comprender el ‘mecanismo’ de su conexión. Por eso en *La ética económica de las religiones universales* se trata no sólo de la correlación entre la religión y la economía, sino también de la correlación entre la religión y las formas de poder, la religión y el arte, la ciencia, la filosofía, etc.

No obstante, a pesar de la ampliación y la profundización del tema los medios metodológicos que utiliza Weber para analizar la ética religiosa siguen siendo principalmente los mismos: aquí, al igual que en otras partes de su sociología, el patrón

¹ Desde 1916 hasta 1919 Weber publicó bajo este título una serie de artículos sobre la sociología de las religiones universales en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1916, Bd. 41; 1916-1917, Bd. 42; 1917-1918, Bd. 44; 1918-1919, Bd. 46).

para la comparación es la acción intencional-racional y su versión más pura: la acción económica. Por eso para Weber el hecho de establecer la conexión entre la religión y precisamente la ética económica continúa siendo un importísimo medio de análisis, tanto de la propia religión como de su relación respecto al Derecho, el Estado, la ciencia, el arte, etc.

Weber efectúa la comparación no sobre la base de los aspectos exteriormente registrados de la acción religiosa, ya que precisamente respecto a los fenómenos religiosos este enfoque es ineficaz. Sólo la comprensión del sentido de las acciones, o sea, los motivos de los individuos actuantes, abre la posibilidad del análisis sociológico de la religión. Antes de comparar y clasificar los tipos de comportamiento religioso, hay que ver el objeto que debe ser comparado y clasificado. En la sociología de la religión queda especialmente claro el papel del método de la comprensión. La construcción del tipo ideal aproxima a Weber al positivismo y al nominalismo, pero, en cambio, su principio de la "comprensión" requiere más bien la contemplación y "compenetración", lo que permite comparar la sociología de la religión de Weber con la fenomenología de Edmund Husserl, Max Scheler y otros¹. Precisamente eso permitió a Pitirim Sorokin afirmar que la sociología de la religión de Weber es, en esencia, la sociología de la cultura en general. El enfoque weberiano del análisis de la religión se diferencia del enfoque de la escuela francesa (Durkheim, Lévy-Bruhl y otros), por una parte, y de la tradición inglesa que toma su origen en las obras de Tylor y Frazer, por otra. Tan-tto para la escuela francesa, como para los ingleses es característico ante todo el análisis de la génesis de la religión, sus formas tempranas: no es casual que tanto unos como otros acudan a las representaciones religiosas de las sociedades primitivas y, partiendo de ellas, estudien la estructura de la conciencia religiosa como tal. Los etnógrafos y los teólogos ingleses, guiándose por los principios del evolucionismo, no conciben la religión sino sólo mediante el establecimiento de su origen. Durkheim, que creía que los conceptos de religión y sociabilidad son, hablando en términos generales, análogos,

¹ Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris, 1955.

Scheler, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern, Francke, 1960.

analiza el problema del origen y la esencia de la religión como idéntico al problema del origen y la esencia de la sociedad; se sobrentiende la importancia que da a las investigaciones en la sociología de la religión.

Weber, quien no planteaba como un problema central el origen de la religión, no estudia expresamente el problema de su esencia. Como señalara con razón Ernst Cassirer¹, Weber en su sociología plantea el problema no del origen empírico e incluso teórico de la religión, sino de su "composición" pura (*Bestand*). "Debemos hablar no de la 'esencia' de la religión, sino de las condiciones y las consecuencias de las acciones de determinado tipo de comunidad (*Gemeinschaftshandeln*), cuya comprensión puede obtenerse aquí sólo partiendo de las vivencias subjetivas, representaciones y objetivos de un individuo aislado, o sea, partiendo de la 'razón', ya que exteriormente pueden transcurrir de modo sumamente diverso."² En la investigación de la religión Weber se guía asimismo por la exigencia de partir del individuo aislado y sus motivos: vivencias, representaciones y objetivos. Se sobrentiende por eso que Weber, a diferencia de Durkheim, subraya completamente otro aspecto de cada religión, inclusive (o antes que nada) la primitiva. Según Weber, las acciones mágicas y rituales siempre persiguen objetivos de este mundo. "Al principio la acción motivada religiosa o mágicamente... está orientada a los objetivos de este mundo"³; se trata, ante todo, de la regulación del tiempo (provocar la lluvia, serenar la tormenta, etc.), la curación de los enfermos (inclusive la expulsión de espíritus malignos del cuerpo del enfermo), las profecías de lo futuro, etc. Según la convicción de Weber, la acción mágica y ritual se propone alcanzar determinados resultados completamente reales y en este sentido racionales, por eso él cree posible calificar esta acción como "por lo menos relativamente racional"⁴.

El segundo importantísimo aspecto de la sociología de la religión de Weber consiste en la concentración en el papel de las aptitudes excepcionales, sobrenaturales del individuo, gracias a las cuales éste es capaz de ser mago, hechicero, profeta

¹ Cassirer, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin, Cassirer, 1925, Bd. 2.

² Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. In: *Grundriss der Sozialökonomik*. III Abt., S. 227.

³ Ibíd., S. 227.

⁴ Ibíd.

o fundador de una nueva religión. Según Weber, dichas aptitudes (carisma individual) representan una enorme fuerza social, pero irracional, que él opone a los factores racionales. Weber considera el carisma como el factor que señala al *individuo* y que exige tomar en cuenta precisamente la acción individual como núcleo del proceso social.

De acuerdo a sus intereses y método Weber elige el objeto del estudio. Analiza principalmente las religiones de las sociedades desarrolladas, o sea, las religiones universales que suponen un nivel relativamente elevado de diferenciación social, un considerable desarrollo intelectual, la aparición de la personalidad dotada de una clara autoconciencia. Aunque el factor ritual, de culto, tiene lugar también en las religiones universales, pero en la medida en que aquí se debilite el principio de grupo y se destaque el individual, crece la importancia de los elementos dogmáticos y éticos en comparación con los rituales. Aquí la metodología de Weber, que exige analizar los motivos de los individuos actuantes, encuentra el objeto correspondiente de la investigación.

Basándose en copioso material de formas altamente desarrolladas de la vida religiosa, Weber registra mediante la observación empírica y la comparación, dónde y en qué condiciones sociales, entre qué capas sociales y grupos profesionales prevalece en la religión el principio ritual, del culto, dónde el principio ascético-activo, dónde el principio místico-contemplativo y dónde el principio intelectual-dogmático. Así, según Weber, los elementos mágicos son más típicos para la religión de los pueblos agrarios y —en el marco de las culturas altamente desarrolladas— para el campesinado; la fe en el destino, la fatalidad es un atributo típico de la religión de los pueblos-conquistadores y de estamento militar; la religión de la población urbana tiene carácter racionalista; eso se refiere, en particular, a los artesanos, que dependen menos que los agricultores de las condiciones naturales y, más que ellos, del proceso laboral racionalmente organizado, del carácter rítmico del trabajo. No obstante, por regla general, las religiones universales surgen y se divultan no entre un solo estamento, por eso contienen distintos aspectos en combinaciones peculiares.

Al analizar la imagen individual de los sistemas religiosos-éticos universales, Weber ofrece su clasificación de acuerdo con las capas sociales que eran los principales portadores de esos sistemas: el portador del confucianismo es el burócrata que or-

ganiza el mundo; del hinduismo, el mago que ordena el mundo; del budismo, el monje contemplador que viaja por el mundo; del islam, el guerrero que conquista el mundo; del cristianismo, el artesano ambulante.

Weber dedica especial atención al problema de la llamada religión de los parias, o sea, de los grupos que ocupan el escalamón inferior de la jerarquía social o incluso están fuera de ella. Por regla general (pero no exclusivamente) las capas más privilegiadas, aristocráticas, se caracterizan por su orientación a los intereses del mundo real, por el afán de ordenarlo (confucianismo), de organizarlo (hinduismo), de ilustrarlo y santificarlo (elementos de esa tendencia a "santificar" el mundo se puede encontrar en las variantes católica y ortodoxa del cristianismo), mientras que en la "religión de los parias" en primer plano están los motivos escatológicos, la orientación al "mundo de más allá".

Al analizar la "ética religiosa de los parias" sobre el material del judaísmo y, especialmente, de la religión de los profetas, así como de distintas tendencias y sectas dentro del cristianismo, Weber demuestra que los portadores de la "religiosidad de los parias" nunca fueron esclavos o jornaleros libres que, según Weber, no son activos en el plano religioso. Weber afirma que el proletariado moderno no es una excepción en este sentido¹. Según Weber, entre las capas no privilegiadas los más activos en el plano religioso son los pequeños artesanos, las personas empobrecidas procedentes de las capas más privilegiadas (por ejemplo, los intelectuales rusos de los siglos XVIII-XIX que no pertenecían a la nobleza, por cuya cosmovisión Weber se interesaba). No hay que pensar que el carácter escatológico y la "orientación de ultratumba del interés religioso al mundo de más allá" excluyan el intelectualismo: Weber examina expresamente ese tema y llega a la conclusión de que el intelectualismo de los parias y de los "intelectuales del pueblo" (por ejemplo, los rabinos) es un fenómeno tan divulgado como el intelectualismo de los altos funcionarios (por ejemplo, los mandarines chinos) o el clero (en el hinduismo y el judaísmo), etc.

Weber clasifica las religiones también sobre la base de su

¹ Bessner, Wolfgang. *Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und die Transzentalphilosophie Immanuel Kants als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers*. Augsburg, Dissertationsdruck, Blasaditsch, 1968, S. 78.

distinta actitud respecto al mundo. Así, el confucianismo se caracteriza por la aceptación del mundo; en cambio, el budismo se caracteriza por el rechazo y la no aceptación del mundo. Según Weber, la India es la cuna de las doctrinas religioso-éticas que teórica y prácticamente rechazan el mundo¹. Algunas religiones aceptan el mundo con la condición de perfeccionarlo y corregirlo: tales son, por ejemplo, el islam, el cristianismo y el zoroastrismo. Del hecho de si se acepta el mundo o no y en qué medida, depende la relación de la ética religiosa con la esfera de la política, su actitud frente al poder y a la violencia en general. La religión que rechaza el mundo suele ser apolítica, excluye la violencia; la religión más consecuente en este sentido es el budismo, aunque las ideas de la no violencia son típicas también del cristianismo. Weber señala que donde el mundo se acepta por completo las concepciones religiosas se concuerdan fácilmente con la esfera de la política; las religiones mágicas no entran en contradicción con la política.

Por regla general, las religiones universales tienen carácter soteriológico. El problema de la salvación es uno de los centrales en la ética religiosa. Weber analiza los planteamientos religioso-éticos en dependencia de la vía de salvación que proponen. Son posibles, ante todo, dos variantes: la salvación gracias a las propias acciones como, por ejemplo, en el budismo, y la salvación a través de un intermediario: el salvador (en el judaísmo, el islam y el cristianismo). En el primer caso los métodos de salvación son o las acciones y las ceremonias rituales de culto, o las acciones sociales (el amor al prójimo, la beneficencia, el desvelo por el prójimo en el confucianismo), o, por último, el autoperfeccionamiento. En el segundo caso (la salvación a través del redentor) también hay distintas variantes de salvación: primero, gracias a la institucionalización (la pertenencia a la Iglesia como condición para salvarse en el catolicismo); segundo, a través de la fe (judaísmo, luteranismo); tercero, merced a la predestinación (islam, calvinismo).

Finalmente, Weber distingue las vías de salvación que dependen no tanto del cumplimiento de los mandamientos ni de las acciones rituales de los creyentes como de su planteamiento.

¹ Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, S. 536.

to interno. Aquí él también descubre dos tipos distintos: la salvación a través de la acción ética enérgica y a través de la contemplación mística. En el primer caso el creyente reconoce ser instrumento de la voluntad divina; la condición indispensable del carácter ético de su actividad es la ascesis. Aquí, a su vez, son posibles dos casos: el objetivo que se propone es la evasión del mundo, y entonces el ascetismo es el medio para liberarse de todos los lazos que atan a la persona al mundo, o el objetivo es la transformación del mundo (calvinismo) y entonces la ascesis sirve para fines de la actividad económica, científica y de otro género en el mundo.

La segunda vía —la contemplativa— se propone como finalidad alcanzar el estado de la lucidez mística, *union mystica*, la tranquilidad en lo divino. La misma ascesis sirve aquí de medio; al igual que en el caso de la actividad enérgica, la ascesis tiene aquí también carácter racional. Sin embargo, el comportamiento racional-ascético está orientado a enajenarse del mundo real y abismarse en la contemplación de lo infinito.

Como vemos, el método de comparación y clasificación a que recurre constantemente Weber requiere constante distinción y oposición de los fenómenos de la conciencia religiosa. En la teoría de Weber la base para la diferenciación son los tipos ideales que representan tanto el principio racional como el carismático y, finalmente, convencional.

Tras estos tipos ideales se ocultan los “últimos valores” del propio Weber: 1) la ética del amor fraternal (el “bien”); 2) la “razón” liberada de los valores y transformada en puramente funcional, o sea, la racionalidad formal (lo que antes era la “verdad” secularizada hasta el mecanismo); 3) el principio espontáneo-ex tático, el carisma, la base de las religiones mágicas (la “fuerza” irracional, el “poderío” aleatorio, la “belleza” a cuyo lado está la fuerza vital más irracional: el amor sexual).

No cabe duda de que estos tres principios son tipos ideales que, por regla general, no se encuentran en forma pura en la realidad empírica; sin embargo, no cabe duda de que todos representan los “valores” principales que en la mundividencia del propio Weber se atraen uno a otro y se oponen uno a otro, al igual que los tipos ideales, construidos de acuerdo con estos valores. El politeísmo, la “eterna lucha de los dioses” es el fundamento concepcional del pensamiento de Weber; en la sociología de la religión ese fundamento se ve con expecta-

cuiar claridad, porque el propio Weber considera la religión como la última e indivisible base de todos los valores. Según Weber, es imposible la reconciliación de los “valores” hostiles: ningún pensamiento científico, ninguna meditación filosófica pueden encontrar argumentos convincentes para dar preferencia a un grupo de valores ante otro. ‘Cómo se imaginan la posibilidad de la elección ‘científica’ entre la valía de las culturas francesa y alemana, no lo sé. Es también tema de discusión de diferentes dioses, y esa discusión es eterna... Y es el destino el que rige a los dioses y su lucha y no la ‘ciencia’... ¿Quién se atrevería a ‘impugnar científicamente’ la ética del Sermón de la Montaña; por ejemplo, la tesis de ‘no resistáis al mal’ o la parábola del hombre que presenta la otra mejilla, cuando le golpean en la diestra? Y, a pesar de todo, queda claro que, si lo vemos desde el punto de vista mundano, aquí se predica la ética, que exige la renuncia a la dignidad personal. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que ofrece esta ética y la dignidad masculina, cuya ética predica una cosa completamente distinta: ‘Resiste al mal, de lo contrario cargarás con tu parte de responsabilidad si el mal prevalece’. En dependencia del planteamiento final del individuo una de estas posiciones éticas parte del diablo, la otra, de Dios, y el individuo debe decidir quién es para él Dios y quién el diablo.’¹

Ese “politeísmo” a nivel de “últimos valores” revela en Weber no tanto a un seguidor de Kant y los neokantianos como a un pensador, cuyos planteamientos concepcionales se aproximan a las tradiciones de Hobbes, Maquiavelo y Nietzsche. Precisamente de ellos heredó Weber la aspiración austera y audaz a conocer la verdad sea cual fuere; precisamente a esta tradición se remonta asimismo su profunda convicción de que la verdad es más bien horrible y cruel que consoladora; la peculiar “contrariedad”, el “amor al sino” por cruel que sea este último, Weber los heredó asimismo de Nietzsche.

La sociología de Weber absorbió todas aquellas contradicciones que son típicas de la sociedad burguesa moderna; esas contradicciones hacen estallar el pensamiento de Weber por dentro. Para superarlas hay que modificar las propias premisas del pensamiento, traspasar el marco de la percepción del mundo de tipo burgués, cosa que Weber no podía ni quería en principio hacer conscientemente. “Soy parte de la clase bur-

¹ Ibíd., S. 587-588.

guesa, me siento su miembro y estoy educado de acuerdo a sus concepciones e ideales' –declaró taxativamente Weber en 1885.

12. Max Weber en la perspectiva histórica

La dualidad de la posición teórica de Weber coincide con la dualidad y la inconsistencia de la posición sociopolítica del nacional-liberalismo burgués alemán. A fines del siglo XIX-comienzos del XX la burguesía en Alemania se vio obligada a luchar no sólo contra las fuerzas conservadoras de derecha, como antes, sino también contra fuerzas mucho más izquierdistas y radicales que ella misma. La orientación de las ideas de la burguesía alemana, "atenazada" entre los junkers feudales que todavía no se habían retirado del escenario histórico y el proletariado que ya había salido al proscenio, se reflejó en el planteamiento político de Weber.

Esa posición sociopolítica de Weber explica su actitud ambigua respecto a Marx. Por una parte, Weber reconoce a Marx como un insigne científico que inició el estudio del capitalismo y vio en él un poderoso factor de progreso en comparación con el tipo feudal de economía. Pero, por otra parte, Weber cree que las deducciones que hizo Marx del análisis del capitalismo son utópicas; no acepta la vía de transformaciones revolucionarias del capitalismo, propuesta por Marx. Weber cree imposible edificar el nuevo tipo de sociedad: la sociedad socialista.

Como ya hemos mencionado, la influencia de Marx se deja sentir en la formación de uno de los conceptos más importantes de la sociología de Weber: el de racionalidad. Pero Weber polemiza aquí también con el marxismo, tratando de demostrar que la racionalidad formal como principio de la economía burguesa moderna no es resultado de la producción capitalista, sino surge en determinado momento histórico de la constelación de una serie de factores heterogéneos. Según Weber, la racionalidad formal es el destino de Europa (y ahora de toda la humanidad), imposible de evitar. La doctrina de Marx sobre la superación del capitalismo y la posibilidad de crear una sociedad de nuevo tipo –la sociedad socialista– es, según afirma Weber, una utopía; no se inclina a idealizar el mundo burgués, pero no le ve ninguna alternativa. La racionalidad revelada, ya puramente formal, privada por completo de contenido exioló-

gico, encuentra en Weber a su abogado; por eso él cree ser un liberal burgués, aunque absolutamente desilusionado.

Weber enraiza la racionalidad formal no sólo en la economía, sino también en la ciencia, el Derecho y la ética religiosa, con el fin de demostrar que la reorganización económica de la sociedad no puede aportar los frutos apetecidos.

Los principios metodológicos de Weber se formaron asimismo en la polémica con el marxismo. Así su exigencia de la independencia frente a los valores está enfilara claramente contra el principio de partidismo en las ciencias sociales. Weber distinguía rigurosamente el conocimiento científico como objetivo, independiente de los planteamientos conceptionales del estudioso, y la actividad política, aunque sea de este mismo estudioso, considerándolos como dos esferas distintas, cada una de las cuales debe ser autónoma respecto a la otra. Como ya hemos señalado, ni el propio Weber pudo hacer esta rigurosa división.

Según la idea de Weber, la construcción de los tipos ideales debía servir de medio de estudio "independiente frente a los valores". Weber elaboraba el método de tipificación ideal en la polémica directa con la escuela histórica e indirecta con Marx. En efecto, en sus obras Marx trataba de concebir la sociedad como una integridad, recurriendo al método del ascenso de lo abstracto a lo concreto, mediante el cual se podría reproducir la integridad en el concepto. No cabe duda de que Weber, quien durante toda su vida luchó contra los sociólogos e historiadores que se valían de las estructuras íntegras, luchaba también contra Marx. La teoría de la acción social, que debía partir del individuo y de la interpretación subjetiva de su comportamiento, fue resultado de la polémica no sólo con los organicistas, Lebon y Durkheim, sino también con el marxismo al que Weber atribuía injustamente la subestimación de la conciencia humana y la motivación personal en la dinámica del proceso social histórico.

La influencia que Weber ejerció en la sociología no marxista fue enorme, pero heterogénea. Parsons, quien hizo mucho para popularizar a Weber en los EE.UU., empeñó impropios esfuerzos en sintetizar sus ideas con las de Pareto y Durkheim en el marco de una teoría única de la acción social; pero las categorías teóricas de Weber fueron arrancadas del contexto histórico y se convirtieron en conceptos con el contenido extra-temporal. Al propio tiempo, a Weber lo utilizaron como bandera

de la orientación antinaturalista en la sociología. La crisis del funcionalismo estructural en los años 60 de nuestro siglo estimuló el interés por las ideas antipositivistas y el historicismo de Weber, pero, al propio tiempo, suscitó una vigorosa crítica de su objetivismo metodológico, el principio de la ‘‘independencia frente a los valores’’ por parte de los izquierdistas. En el mismo período, en la sociología de la RFA la consideración de Weber, mejor dicho, su interpretación se convirtió en la línea divisoria entre la orientación positivista-cientista y marxista de izquierda (en particular, de la escuela de Francfort); dicho conflicto, que abarcó todo un abanico de problemas, se reveló con especial énfasis en el Congreso de Sociólogos de la RFA de 1964, dedicado al centenario del natalicio de Weber¹.

En el informe de Herbert Marcuse, al igual que anteriormente en *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (1947), en esencia, se anulaba la dualidad con que interpretaba Weber el principio de la racionalidad, y la posición de Weber en este punto se presentaba como exclusivamente negativa. Desde mediados de los años 70 la situación cambió: hoy la sociología en la RFA vive una especie del ‘‘renacimiento weberiano’’, orientado de un modo diametralmente opuesto que el interés por Weber en la sociología radical izquierdista de los años 60. Esa nueva tendencia se deja sentir en las obras de Constans Seyfarth, Gert Schmidt y, en parte, en los libros de Wolfgang Schluchter y otros². Por un lado, los representantes de esta tendencia revelan las raíces éticas del principio de la ra-

¹ Cassirer, Ernst. *Philosophie der Symbolischen Formen*. Berlin, Cassirer, 1925, Bd. 2.

Baumgarten, Eduard. *Max Weber, Werk und Person*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.

² Seyfarth, Constans. *Gesellschaftliche Rationalisierung und die Entwicklung der Intellektuellenschichten. Zur Weiterführung eines zentralen Themas Max Webers*. In: *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Herausgeber. Walter M. Sprondel und Constans Seyfarth. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1981, S. 189-223.

Schmidt, Gert. *Max Webers Beitrag zur empirischen Industriesforschung*. In: *Kölner Leitschrift für soziologie und Sozialpsychologie*. 1980, 32 Jahrgang, N° 1, S. 76-92.

Schluchter, Wolfgang. *Universität Heidelberg, Institut für Soziologie. The paradox of rationalization. On the relations of “ethics” and World in Max Weber*. “Zeitschrift für Soziologie”. Jahrgang 5, Heft 3, Juli 1976, p. 256-284.

cionalidad, y, por otro, ofrecen el desciframiento sociológico concreto de este principio con el fin de demostrar qué capas sociales son portadores del principio de la racionalidad a lo largo de la historia de los nuevos tiempos. En la polémica con los autores mencionados Jürgen Habermas sigue defendiendo las ideas de la escuela de Francfort, aunque con ciertas reservas¹.

¹ Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, Bd. 1, S. 240, etc.

Capítulo duodécimo

EL SISTEMA SOCIOLOGICO DE VILFREDO PARETO

1. Pareto y su época

En la divisoria de los dos siglos en la filosofía de Italia reinaba el positivismo que se destacaba por su poca originalidad y por su abigarramiento. El pensamiento positivista sociológico también era ecléctico, combinando los elementos del mecanicismo, el evolucionismo, el biologismo vulgar y otras corrientes. Tales eran las concepciones de Cesare Lombroso (1836-1909), Enrico Ferri (1856-1929) y otros. Fueron muy populares las ideas de los representantes de la escuela italiana de la sociología política: Gaetano Mosca (1858-1941) y Robert Michels (1876-1936), cuyas convicciones compartía también Vilfredo Pareto (1848-1923).

Pareto era hijo de un aristócrata, emigrado político en Francia. Estudió la carrera de ingeniero y empezó a trabajar en una compañía ferroviaria de Roma. Se incorporó temprano a la lucha política y comenzó a publicar en la prensa artículos donde criticaba la política económica del gobierno, exigiendo la libertad de comercio y la no injerencia del Estado en los asuntos privados.

El destacado economista italiano Maffeo Pantaleoni y Léon Walras, profesor de la cátedra de Economía Política en la Universidad de Lausana, influyeron sobre la formación de los intereses científicos de Pareto. Pareto trasladó la teoría del equilibrio económico, formulada por Walras, a la esfera de las representaciones teóricas generales sobre la sociedad, y posteriormente dicha teoría sirvió de base para su sistema sociológico. Publicó una serie de artículos dedicados a la doctrina de Walras y cuando en 1893 Walras se retiró, encabezó su cátedra.

La primera obra importante de Pareto fue *Curso de economía política*, basado en las conferencias que dictaba en la Universidad. Más tarde criticó la política del gobierno, man-

tuvo amistad con muchos socialistas e intervino en defensa de Dreyfus.

Alrededor del año 1900 en los ánimos y convicciones de Pareto se opera un cambio, condicionado por el desplome de sus anteriores ilusiones liberales. Convencido de que los tiempos del liberalismo han pasado, de que la sociedad ha entrado en un período de estagnación y para asegurar la estabilidad de la vida social se precisa la violencia, Pareto ocupa una posición francamente antidemocrática y antiliberal. Su nueva posición se refleja en el libro *Sistemas socialistas* (1901), *Manual de economía política* (1906) y en una serie de artículos.

La enfermedad del corazón obligó a Pareto a suspender su actividad como catedrático, y en 1907 renunció a regentar la cátedra, pero hasta 1917 siguió impartiendo conferencias. En 1912 terminó su obra principal, titulada *Trattato di sociología generale*, que a causa de la guerra vio la luz sólo en 1916.

Cuando los fascistas escalaron el poder, rodearon de honores a Pareto. Recibió el título del ‘senador del reino’. Colaboró en la revista *Jerarquía*, etc. Un año después de que los fascistas llegaran al poder, Pareto murió sin definir su posición respecto al nuevo régimen, que, aunque ponía en práctica los métodos de violencia, recomendados por Pareto, no resolvió ninguna de las contradicciones socioeconómicas.

En el plano filosófico la sociología de Pareto era una síntesis del positivismo con el irracionalismo voluntarista. Sobre Pareto ejercieron gran influencia las ideas de Georges Sorel (1847-1922), sociólogo francés y teórico del anarcosindicalismo, especialmente su teoría de la violencia y de la identificación de los principios revolucionarios con los mitos religiosos, así como la concepción de Gaetano Mosca sobre la universalidad de la división de la sociedad en dos clases: la clase gobernante, que monopoliza el poder, y la clase supeditada, que obedece a la primera.

2. La metodología

Al modo de ver de Pareto, su sistema sociológico debía poner fin a las meditaciones metafísicas y especulativas sobre la sociedad que dominaban en el pensamiento sociopolítico del siglo XIX. La idea fundamental que inspiraba a Pareto consistía en elaborar las construcciones principales del saber socio-

lógico que garantizaran su autenticidad, seguridad y argumentación. Apoyando en general la concepción de la ciencia social, formulada por los fundadores del positivismo —Comte, Mill y Spencer— Pareto los criticaba con razón por la inconsecuencia en la aplicación del principio de la argumentación empírica del saber.

El sociólogo italiano creía que la sociología es una síntesis de distintas ciencias sociales específicas —el Derecho, la economía política, la historia política y la historia de la religión— “cuyo objetivo es estudiar la sociedad humana en general”¹.

Pareto dio el nombre de lógico-experimental al método, mediante el cual se proponía descubrir los principios generales del mecanismo, el funcionamiento y la transformación de la sociedad. Tratando de convertir la sociología en una ciencia exacta como la física, la química y la astronomía, Pareto proponía utilizar exclusivamente las opiniones descriptivas empíricamente argumentadas, observando rigurosamente las reglas lógicas del tránsito de las observaciones a las sintetizaciones. Según Pareto, los elementos éticos y axiológicos en general en la teoría siempre conducen a la tergiversación y la falsificación de los hechos y por eso deben ser eliminados.

Desde el punto de vista de Pareto, cada teoría puede analizarse en tres aspectos: 1) objetivo, o sea, independientemente del autor y del recipiente; 2) subjetivo, o sea, en correlación con el autor y el recipiente, cuando se aclara por qué el autor formula su teoría y el individuo dado la percibe; 3) utilitario, o sea, desde el punto de vista de su utilidad, individual o social. Según Pareto, la utilidad no depende de la objetividad o subjetividad de la teoría. La verdad en sí es neutral y descubre su calidad social sólo cuando se aplica para conseguir determinados fines. Si los resultados son útiles para la sociedad, la teoría también será útil. Si los resultados son nocivos, eso quiere decir que la teoría causa daño². Pareto creía que por el contenido todas las teorías sociales son igualmente falsas, limitadas, deformadas, ya que ningún sociólogo anterior a él se guiaba por el método lógico-experimental.

La interpretación por el sociólogo italiano de los problemas de la causalidad, la regularidad, el hecho social y algunos

¹ Pareto, Vilfredo. *Trattato di sociologia generale*. Volume I. Edizioni di Comunità, Milano, 1964, p. 3.

² Ibíd., p. 171.

otros problemas metodológicos secundarios lleva la impronta de la influencia del machismo. Al igual que la mayoría de los positivistas, Pareto exigía renunciar a los conceptos de “absoluto” y “necesario”, ya que encerraban, supuestamente, un contenido apriorístico, indicio de la metafísica y la teología.

Pareto proponía presentar las dependencias entre los hechos sociales con fórmulas e índices cuantitativos. Afirma que al sociólogo le interesa la intensidad, la fuerza, el peso de distintas condiciones y hechos sociales y no el carácter esencial, necesario, de las conexiones entre ellos. El concepto de “esencia”, al igual que el concepto de “necesidad”, le parecía arcaico. “La esencia es una entidad ignota para la ciencia”¹ —escribió Pareto, e interpretaba la ley científica como la “uniformidad”, la repetición de sucesos que posee carácter de probabilidad y no contiene el aspecto de la necesidad. En la interpretación de Pareto la ley también está privada de carácter universal y tiene vigor sólo “dentro de los límites del espacio y del tiempo”². La proximidad a la interpretación convencionalista de la ley se expresaba no sólo en su afirmación del carácter hipotético y probabilista de la ley, sino también en la aseveración de su dependencia de tal o cual punto de vista del investigador, de la selección subjetiva del aspecto para analizar los vínculos entre los fenómenos. Pareto no diferenciaba claramente las leyes objetivas, que expresan los vínculos objetivos, necesarios e independientes del hombre en la sociedad y en la naturaleza, y las leyes, formuladas por los hombres con un fin determinado y de acuerdo con la tarea de la investigación, o sea, de la hipótesis.

La interpretación de Pareto del concepto de “hecho social” se caracteriza por la ausencia de una clara diferenciación entre lo objetivo y lo subjetivo. Pareto no distinguía los hechos desde el punto de vista de su naturaleza gnoseológica, material o ideal ni tampoco desde el punto de vista de su autenticidad o falsedad.

Tal enfoque encerraba profundas contradicciones y conducía a la incomprendión de la especificidad de tales o cuales fenómenos ideológicos (por ejemplo, la religión). En el plano teórico-metodológico tenía como resultado la interpretación funcionalista de la verdad (todo lo que existe es auténtico) o a la exclusión de la esfera de la ciencia de los problemas de la

¹ Ibíd., p. 16.

² Ibíd., p. 34.

auténticidad (como concordancia de los conocimientos con la realidad) que, según él, no tiene nada que ver con la metodología.

Pareto puso en tela de juicio asimismo el concepto de causalidad, ya que éste expresa una relación que es imposible observar. Al criticar el principio de monocausalidad, llega a la conclusión de que la relación de la causalidad debe ser sustituida por la de la interdependencia o de la interacción. Al negar el hecho de la prioridad causal de algún fenómeno, exige sustituir el vínculo causal por el funcional, la explicación causal por la funcional. La teoría social debe tomar en consideración todos los factores que actúan en la sociedad y establecer entre ellos relaciones de dependencias constantes, ya que cada fenómeno social es función de muchas variables.

Sobre esta misma base Pareto rechaza el concepto de evolución lineal, afirmando que ‘la evolución no se produce en línea continua’¹.

Pareto atribuía gran importancia a la exactitud de la terminología científica. Sin embargo, él no dejó una definición clara y exacta de los principales conceptos que utilizaba. Fue declarativo su deseo de dar al *Trattato...* forma matemática. No avanzó más allá de las ilustraciones geométricas y algebraicas, fórmulas y diagramas.

Identificando el aspecto axiológico de la teoría con la falsedad añadida a su estructura lógico-experimental, Pareto ocupó la posición de la ‘independencia frente a los valores’. El aislamiento de la teoría respecto a la práctica social, la reducción de la autenticidad a la regularidad formal-lógica, la negación del determinismo como principio de la investigación y explicación de los fenómenos sociales privaban a Pareto de la posibilidad de no sólo interpretar correctamente los hechos de la vida social que le interesaban, sino comprender el origen y la esencia de las teorías sociales de las que intentaba aislar y contra las cuales desplegaba una crítica en muchos aspectos justa.

3. La sociedad como sistema de interacción de los individuos

Una de las ideas centrales de Pareto es el análisis de la sociedad como sistema que se encuentra en estado de equilibrio

¹ Ibíd., p. 312.

que se altera paulatinamente y se restablece. Pareto tomó el concepto de equilibrio de la teoría económica de Walras, a la cual dio carácter mecanicista, viendo el arquetipo de la sociedad en el modelo del equilibrio, todas las partes del cual están rígidamente vinculadas e influyen mecánicamente una en otra. Los cambios en una parte del sistema se comunican inmediatamente a la otra parte, y todo el sistema se pone en movimiento hasta que se restablezca el equilibrio dinámico.

Pareto ve en la economía un subsistema del sistema social. Según su opinión, el sistema económico consiste en una especie de moléculas —los hombres— movidas por las necesidades y los intereses racionales y que encuentran obstáculos en el camino hacia lo económicamente deseado. El sistema social es más complejo. En la acción social participan individuos, dotados de sentimientos. Precisamente los sentimientos, que dependen de la formación psíquica del individuo, son el principal resorte que pone en movimiento todo el sistema. Es mucho más difícil comprender los sentimientos que cualesquiera consideraciones racionales.

Pareto dividía las acciones sociales en ‘lógicas’ y ‘alógicas’, y para encontrar el criterio de su diferenciación disgregaba la acción en sus componentes: la acción observada exteriormente, su fundamentación racional (que suelen proporcionar posteriormente), el estado psíquico del actuante. Este último se presentaba como una magnitud permanente, sobre la cual se basa la acción y que determina su carácter. Pareto creía que el estado psíquico del individuo es la base ‘objetiva’ del fenómeno social, a diferencia de su base subjetiva, por la cual él entendía los argumentos, racionalmente formulados por el actuante¹.

Al modo de ver de Pareto, el error de todos los sociólogos del pasado consistía en que menospreciaban el aspecto objetivo del hecho y estudiaban sólo las concepciones teóricas que surgían sobre su terreno, o sea, se limitaban a estudiar el aspecto subjetivo de la realidad. Pero la investigación sociológica ‘objetiva’ debe ir encaminada a estudiar los planteamientos psíquicos y las acciones ‘alógicas’, que estos planteamientos condicionan y que constituyen la mayoría de todas las acciones humanas en general. Según Pareto, las acciones ‘alógicas’ se deben a una peculiar lógica de los sentimientos. A diferencia de las ‘lógicas’, son resultado no de las meditaciones

¹ Ibid., p. 80.

y consideraciones conscientes, sino del estado emocional del hombre, del proceso psíquico irracional.

Las acciones "alógicas" se caracterizan por el hecho de que los hombres que las hacen desconocen los verdaderos vínculos objetivos entre los fenómenos y por eso utilizan medios inadecuados para conseguir sus fines, uniendo "alógicamente" los fines y los medios. En este caso el nexo entre los medios y los objetivos es ilusorio y existe tan sólo en la imaginación del sujeto actuante. Tales son, por ejemplo, los sacrificios y otros ritos religiosos, cuyo fin es conmover a la divinidad y, de este modo, lograr el fin propuesto. Los medios de este tipo no están relacionados objetivamente con el fin y por eso no conducen a la obtención de este último.

Las acciones "lógicas" se guían no por los sentimientos, sino por la razón y se regulan por las normas. Son típicas para la actividad en la esfera de la economía, la ciencia y, en parte, la política. En este caso los medios y los objetivos están unidos entre sí por la lógica objetiva, que se basa en los vínculos que existen realmente y por eso conducen a lograr dichos fines. En otras palabras, aquí los medios son adecuados a los fines. Pareto señalaba la importancia del último aspecto, ya que desde el punto de vista subjetivo todas las acciones parecen lógicas a quien las realiza.

Tratando de tantear el terreno objetivo para analizar las acciones "alógicas" en otro aspecto, Pareto propone como criterio de la objetividad la opinión de los observadores como "personas que poseen más vastos conocimientos"¹.

No cabe duda de que el análisis de la estructura y los elementos de la acción social, al igual que su clasificación según el nivel de concienciación o según el tipo predominante de la motivación, es lícito de por sí. Sin embargo, la concepción de la acción social, formulada por Pareto, tenía carácter individualista e irracionalista, subrayando unilateralmente la naturaleza emocional de las intenciones humanas a las que el sociólogo italiano no encontraba otra explicación que su origen natural, innato. Es imposible explicar desde estas posiciones los móviles de las acciones sociales de los grandes grupos sociales, de las clases, porque las clases unen a individuos de rasgos psíquicos muy distintos, lo que no les impide a éstos

¹ Ibíd., p. 81.

tos obrar solidariamente en tales o cuales momentos de la historia.

La concepción de la acción social, formulada por Pareto, se basaba en determinada concepción del hombre. Al subrayar la naturaleza alógica, irracional del individuo, Pareto afirmaba que las acciones del hombre nunca son lo que él mismo imagina. Lo específicamente humano consiste no en la razón, sino en la capacidad de emplear la razón para enmascarar sus acciones "alógicas" mediante teorías y argumentos que parecen lógicos. Pareto escribía que el hombre, a diferencia del animal, "tiene capacidad de razonar y por eso extiende un velo sobre sus instintos y sentimientos"¹. Precisamente porque los hombres son seres tanto emocionales como racionales, surge el problema de la correlación de los sentimientos y la razón, de los sentimientos y las ideologías. Pareto no duda en priorizar los sentimientos, creyéndolos las verdaderas fuerzas motrices de la historia humana. Reduce las regularidades históricas a las regularidades de la vida psíquica irracional de individuos aislados y llama a la ideología el 'enquaje de los sentimientos'.

Pareto cree que la base del dinamismo del sistema social son las emociones y, de este modo, suministra el fundamento biológico para el sistema social, ya que interpreta la psique del hombre, sus rasgos y peculiaridades fuera e independiente-mente del contexto socioeconómico. Aunque el enfoque de la sociedad como sistema es lícito, el principio del equilibrio mecánico, de la interconexión mecánica de los elementos no podía explicar satisfactoriamente el funcionamiento de la sociedad como un todo único.

La idea de la dependencia funcional, tomada aislada-mente del principio del determinismo social y llamada a sus-tituirlo, descubrió su inconsistencia teórica como principio de explicación. Para encontrar la fuente de movimiento del sistema, Pareto se ve obligado a adoptar las posiciones del biologismo y el psicologismo, o sea, buscar la fuente de la vida social en las inclinaciones psíquicas y las predisposicio-nes humanas que no tenían nada que ver con la actividad económica y productiva y fueron seleccionadas bastante ar-bitriariamente.

¹ Ibíd., vol. II, p. 4.

4. El reduccionismo psicológico

Al convertir la esfera emocional de la actividad humana en el eslabón principal de su sistema sociológico, Pareto hace la reserva de que no todos los sentimientos son dignos de atención del sociólogo, de que al sociólogo le interesan sólo los sentimientos que se manifiestan en acciones de determinado tipo, lo que brinda la posibilidad de clasificarlos en un orden riguroso. Son invariables, constantes y por eso constituyen los elementos del sistema social que “determinan el equilibrio social”¹. El sociólogo italiano da a estos elementos el extraño nombre de “residuos” (*residui*), que en el lenguaje de las ciencias químicas quiere decir materiales que quedan después de efectuar alguna operación química, tratando de subrayar con ello la estabilidad, la capacidad de “quedarse” después de que de la acción social se restan las consideraciones racionales.

Los “residuos” como base de los sentimientos, emociones, pasiones, instintos, estados psíquicos y predisposiciones tienen —según Pareto— carácter innato, natural, que no se somete a las influencias de las condiciones externas. Son impulsos biológicos internos, que determinan el comportamiento social del hombre. Sobre la base de seis clases principales de “residuos”, divididas en numerosos subgrupos, Pareto intenta explicar las numerosas variantes del comportamiento del hombre. Al esquematizar aún más las acciones históricas, el sociólogo italiano subraya el papel protagónico de dos primeras clases de “residuos”.

La primera clase comprende los “residuos” llamados “instinto de combinación”² en que, según él, se basan todas las transformaciones sociales. Es la propensión psicológica interna del hombre a recoger, mudar de lugar y combinar las cosas, en parte por placer y en parte porque al hombre le es difícil abstenerse de recoger y combinar.

La segunda clase son los “residuos” de la “persistencia de los agregados”³, que expresan la tendencia a mantener y conservar los vínculos una vez formados. Este sentimiento conservador forma la base de la renuncia a todo lo nuevo, de la actitud hostil hacia cualesquiera cambios y modificaciones.

¹ Ibíd., p. 242.

² Ibíd., vol. I, p. 528.

³ Ibíd., p. 600.

En otras clases de “residuos” Pareto incluye la aspiración del hombre a manifestar sus sentimientos en acciones y actos sociales, el sentimiento de sociabilidad, de propiedad y, por último, el instinto sexual.

En la parte final de *Trattato...* Pareto intenta aplicar la teoría de los “residuos” a la explicación de la historia europea, presentándola en forma de conflicto entre los “residuos” de primera y segunda clases: instintos de cambios y de conservadurismo, de innovación y retrogradación. Las acciones “alógicas”, operadas sobre la base de los “residuos”, son para él el núcleo central de la vida social, que determina el curso de los cambios cíclicos y los retornos en la historia.

El carácter confuso del concepto de “residuo”, su complejidad, la multiplicidad de los términos que entran en este concepto como, por ejemplo, “sentimientos”, “instintos”, “manifestaciones de sentimientos en acción”, la doble naturaleza subjetivo-objetiva del concepto (psicológica y social) en su interpretación hicieron que este término no entrara en el léxico de la ciencia sociológica occidental.

El irracionalismo de la concepción de Pareto tenía profundas raíces gnoseológicas y sociales. Su base real era la crisis del modelo positivista racionalista del hombre. Al propio tiempo, el hecho de acentuar el papel decisivo de las fuerzas psíquicas irrationales estaba relacionado con el profundo pesimismo social, la decepción en la razón humana, desacreditada en la época de la crisis social. En vez de la idea de lo razonable de todo lo que existe se propone la idea de su carácter irrazonable, de su alogía; la idea de la racionalidad se sustituye por el irracionalismo de corte biopsicológico. La concepción sociológica de Pareto es un brillante ejemplo de la imposibilidad de crear la teoría científica de la personalidad y de la acción social sin apoyarse en la comprensión adecuada de la sociedad.

La convicción del papel decisivo de los “residuos” alimentaba el neomaquiavelismo político de Pareto: “El arte de gobernar —escribió— se reduce a la capacidad de sacar provecho de los sentimientos sin gastar energías en vanos intentos de destruirlos. Con frecuencia lo único que se logra con tales intentos es reforzarlos”¹.

Al confirmar el papel prioritario de las esferas emocionales de la psique humana, Pareto deduce de ellas sus teorías de

¹ Ibíd., vol. II, p. 391.

la ideología, la estratificación social y el relevo de las élites gobernantes.

5. La concepción de la ideología

No es casual el interés de Pareto por la teoría de la ideología, que forma parte integral de su sistema sociológico. Su decepción en la política de los partidos liberales burgueses, incapaces de una acción eficaz, atascados en las intrigas y la lucha por el poder, provocó una actitud profundamente negativa del sociólogo hacia los subterfugios y añagazas demagógicos de los grupos sociopolíticos gobernantes, cuya esencia consistía, según su cabal afirmación, en encubrir los fines políticos deshonestos. Al propio tiempo, la creciente popularidad del marxismo en Italia convencía a Pareto de la fuerza e importancia social de la ideología, estimulaba las búsquedas de las causas, con frecuencia latentes, de su divulgación e influencia sobre la vida social. Pareto, quien seguía ocupando las posiciones de defensor del régimen burgués, trataba de explicar la naturaleza, las peculiaridades y las funciones sociales de la ideología en el mundo contemporáneo.

Las meditaciones seudológicas, las peroratas hueras, los argumentos y justificaciones falsos son producto "del hambre intelectual que experimenta el ser humano"¹. La necesidad de teorías seudológicas que justificaran el comportamiento social y en las que los medios propuestos para conseguir los fines no estuvieran relacionados con éstos por la lógica objetiva, se expresa en la creación de doctrinas teológicas, éticas y políticas que disimulan la esencia de la religión, la moral y la política. Por eso la ciencia social debe poner al descubierto la base de estas doctrinas, o sea, las emociones que las determinan. Según Pareto, las ideologías constituyen un velo puramente verbal, son astutos subterfugios demagógicos en forma de teorías que sirven para camuflar el carácter alógico de la acción. Las ideologías se crean para ocultar las verdaderas intenciones de las acciones, cuyas raíces se encuentran en las capas irrationales de la psique humana. Pareto denominó con el término de "derivaciones" las concepciones, las creencias y las teorías ideológicas, subrayando de este modo su carácter secundario, derivado de los sentimientos.

¹ Ibíd., p. 391.

El sociólogo italiano ideó una clasificación de las derivaciones, dividiéndolas en cuatro clases¹.

La primera clase está formada por las afirmaciones presentadas como verdades absolutas, axiomas o dogmas. La segunda clase son las opiniones incompetentes, justificadas por la referencia a la autoridad. La tercera clase está compuesta por las apelaciones a los principios y sentimientos generales; con frecuencia, la fundamentación de este tipo se apoya en los sentimientos de la persona actuante, poseedora de determinado ‘residuo’, pero se presenta como coincidencia con los sentimientos de ‘todo el mundo’, de ‘la mayoría’ o de ‘la gente honesta’². La cuarta, y última, clase de derivaciones la constituyen los argumentos ‘puramente verbales’, las expresiones que no tienen equivalente objetivo. Tales son los sofismas conocidos en la lógica formal. Esa clase de derivaciones, a que recurren con frecuencia los oradores, es especialmente eficaz, ya que por medio de las locuciones hábilmente utilizadas despierta en los oyentes los sentimientos deseados y de un modo tan fino que ellos no lo notan. Tales derivaciones se aprecian muy altamente en la política y en el procedimiento judicial. A esta clase se refieren asimismo el simple malabarismo con las palabras, el empleo de atinadas palabras y locuciones que están en boga³.

Pareto creía que las formaciones verbales falsas, las derivaciones, las ideologías y las religiones casi no se podían analizar con precisión científica. Sin embargo, intentaba encontrar la explicación de los fenómenos ideológicos. Sería un error, afirmaba el sociólogo italiano, considerar que estas construcciones pseudológicas son absurdas o patológicas o ver en ellas frutos de la fantasía creados por los sacerdotes para engañar a las masas. A la vez que oponía las derivaciones (las ideologías) a la verdad, Pareto subrayaba que su inconsistencia lógica no disminuía su importancia social, su valor para la sociedad en general y para los individuos actuantes. ‘Los hechos demuestran con claridad —escribió— que la mitología, sin corresponder a la realidad, tiene gran importancia social.’⁴

Cabe señalar la justeza de algunas observaciones de Pareto.

¹ Ibíd., p. 15-16.

² Ibíd., p. 44.

³ Seligman, Ben B. *Main Currents in Modern Economics. – Economic Thought Since 1870*. Glencoe, The Free Press of Glencoe, 1962.

⁴ Pareto. Vilfredo. Ob. cit. vol. II, p. 230.

Así, él subrayaba el papel activo de las ideologías en la sociedad, su fuerza movilizadora: "En general, una derivación es acogida no tanto porque persuade a la gente como porque expresa de un modo claro las ideas que esta gente tenía de un modo confuso; he aquí generalmente el fenómeno principal. Una vez aceptada, la derivación acrecienta la fuerza y el vigor de los sentimientos que de este modo encuentran la vía de manifestación"¹. Al descubrir el mecanismo de manipulación de la conciencia masiva, Pareto escribió: "Es importante tener una derivación simple, aceptada de buena gana por todo el mundo, hasta por los más ignorantes, y repetirla indefinidamente"².

Al subrayar el papel de los elementos inconscientes de la psique humana, Pareto formuló algunas ideas de la psicología de la subconsciencia, aunque no leía las obras de Freud.

Pero, separando el problema de la acción "alógica" y la práctica social, Pareto compartía las posiciones del relativismo. Según él, no hay una diferencia en principio entre la argumentación de los idólatras, cristianos, progresistas, humanistas, demócratas o partidarios de la solidaridad social, etc. Todas esas teorías se caracterizan en igual medida por el predominio de las emociones sobre los hechos y desde el punto de vista científico no tienen ningún valor. El sociólogo italiano no estaba de acuerdo con que las ideologías se diferencian sustancialmente una de otra por lo menos porque aparecen a distintos niveles de desarrollo de la sociedad y contienen en distinta proporción elementos de la verdad y de la mitología. No tomaba en consideración que distintas formas de la conciencia social reflejan distintos aspectos de existencia social. Tampoco había concreción histórica del problema cuando se trataba de comparar el valor científico de las ideologías que existen simultáneamente. Según Pareto, las ideologías cambian solamente su forma, sustituyendo un sistema de argumentación por otro, unas definiciones verbales por otras, más flexibles y refinadas. En esencia, Pareto encerraba el problema de la ideología en el estrecho marco de la psique individual, apartándolo de la historia real y la lucha de clases, en el curso de la cual se desarrolla la ideología.

Consecuencia lógica de las meditaciones de Pareto fue la tesis sobre la existencia de individuos capaces de librarse de las emociones que deforman la imagen de la realidad. "La experien-

¹ Ibíd., p. 312-313.

² Ibíd., p. 319.

cia demuestra —escribió el sociólogo— que el hombre puede en cierto modo dividirse en dos y abstraerse, aunque sea en parte, de sus sentimientos, prejuicios y creencias, cuando emprende una investigación científica.”¹ Según Pareto, estos hombres son genios. Abandonarse al sentimiento y los prejuicios es la suerte de hombres comunes de poco ingenio. Mientras que los genios “gracias a sus cualidades se elevan sobre la rutina de la vida y se destacan entre los demás ... están menos propensos a la influencia de las creencias, ideas y sentimientos predominantes”².

El fragmento citado demuestra que, a pesar del irracionalismo de su teoría, Pareto no estaba tan libre de las ilusiones del racionalismo positivista. Según su concepción, los genios, líderes y, en general, las personalidades eminentes son portadores de la razón, mientras que las masas son capaces de guiar-se tan sólo por las emociones y pasiones inconscientes.

Es sintomático que Pareto intente delimitar las tareas del lógico y el sociólogo. “Cuando el lógico descubre algún error en la deducción, el sofisma se revela y la labor del lógico queda concluida. Y sólo entonces empieza a trabajar el sociólogo, que debe estudiar por qué muchas personas aceptan los argumentos falsos, por qué esa sofística convence... La lógica estudia por qué la deducción es falsa, y la sociología por qué ha logrado amplio consenso.”³ No obstante, la respuesta de Pareto a esta pregunta no tiene carácter sociológico: “Las aseveraciones se aceptan y se les da crédito gracias a que suscitan en quienes las escuchan emociones de distinta índole que obtienen el status de una ‘demostración’. Convencen porque las expresa un estudioso en tono sentencioso, con gran fuerza de convicción y en forma literaria refinada”⁴.

Según Pareto, en el balance general de los factores sociales las derivaciones son secundarias y dependientes. Pareto ve la base social no en las relaciones socioeconómicas, sino en el conjunto de los “residuos”, de los intereses y de la heterogeneidad social, vinculada con ellos. Desenmascara con pasión, deshace los mitos de distintas derivaciones. Las teorías jurídicas, afirma Pareto, no sirven para fundamentar la verdadera puesta en práctica de las leyes, sino tan sólo para emplear argumentos

¹ Ibíd., vol. I, p. 76.

² Ibíd., p. 329.

³ Ibíd., vol. II, p. 10-11.

⁴ Ibíd., p. 21.

falsos de acuerdo con intereses egoístas. Las derivaciones morales contribuyen a encubrir los objetivos amorales, las derivaciones religiosas ocultan los bajos sentimientos, que al parecer, son comunes para todas las épocas y todos los pueblos.

En el énfasis acusatorio de Pareto se deja sentir la influencia de la lucha de Marx contra las concepciones ideológicas idealistas que deforman la realidad. Pero para Pareto es inadmisible la solución positiva de los problemas de la conciencia social. Desde las posiciones teóricas de Pareto es absolutamente imposible explicar debido a qué causas las ideologías acientíficas tergiversan la realidad y analizar desde el punto de vista histórico concreto su contenido, o sea, revelar sus raíces gnoseológicas y de clase. El concepto de derivaciones resultaba ser insuperablemente estrecho, ya que por el contenido las derivaciones no encierran más que los sentimientos que expresan. Y los invariables "residuos" no pueden explicar los cambios de las ideologías, como tampoco pueden revelar su contenido.

No salva la situación la interpretación de la ideología como fundamentación seudológica de una acción ya pasada o que se ejecuta —ese núcleo fundamental de la vida social, Pareto interpretaba la propia acción social exclusivamente de modo psicológico, como irracional por su naturaleza. Si las ideologías tienen carácter seudorracional y los motivos que formulan se encuentran fuera de la razón, ¿cuáles son los factores que podríamos decir que operan causalmente? ¿En qué esfera buscarlos? Marx y Engels los buscaban en las condiciones de la vida social de los individuos, demostrando "cómo la acción política brota siempre de impulsos directamente materiales y no de las frases que los acompañan; lejos de ello, las frases políticas y jurídicas son otros tantos efectos de los impulsos materiales, ni más ni menos que la acción política y sus resultados"¹. En cambio, Pareto buscaba los orígenes de los fenómenos ideológicos en la psique de un individuo aislado, interpretándola extrahistórica y abstractamente. No le interesaban las fuerzas sociales reales que determinan la posición del individuo en los movimientos sociales masivos ni las acciones de masas en general. Del campo visual del sociólogo italiano desapareció por completo la estructura clasista de la sociedad, los intereses y

¹ Engels, F. C. Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*. Marx, C., Engels, F. *Obras*, t. 13, pág. 492.

las aspiraciones de distintas fuerzas sociales que, en virtud de su situación social objetiva, son capaces, más o menos consecuentemente, de apoyarse en sus acciones sobre la ciencia. La renuncia al enfoque histórico-clasista de los fenómenos ideológicos dejó en las observaciones de Pareto la impronta de unilateralidad y limitación. En fin de cuentas, él mismo cayó en las redes de la “falsa conciencia”, en diagnosticar la cual veía su misión. Pues a la par que las demandas de carácter lógico-gnoseológico, de las que hablaba Pareto, la teoría científica y la metodología de las ciencias sociales incluye obligatoriamente el análisis sociológico de la realidad social desde las posiciones de determinados intereses de clase. La unilateralidad formalista de la metodología y el reduccionismo psicológico condicionaron la inadecuación de la concepción de Pareto sobre la ideología.

6. La concepción de la circulación de las élites

Según Pareto, la heterogeneidad social que se predetermina por la desigualdad psicológica originaria de los individuos constituye un elemento sustancial del sistema social. La peculiaridad de tal o cual grupo social depende de las aptitudes innatas y el talento de sus miembros, y eso, a su vez, determina la situación social del grupo en el orden jerárquico social. A quienes tienen “el índice más elevado en su rama de actividad, los llamamos élite”¹, escribió Pareto. La élite es la parte selecta de la población, mientras que los demás sólo “se adaptan a los impulsos que reciben de los primeros”². A su vez, la élite se divide en dos partes: una participa directa o indirectamente en la administración de la sociedad (la “élite gobernante” o la “clase gobernante”) y la otra no participa en la dirección y actúa en las esferas artística o científica (la “élite no gobernante”)³.

La élite y la no élite forman respectivamente las capas superior e inferior de la sociedad. Las personas más dotadas de

¹ Pareto, Vilfredo. Ob. cit., vol. II, p. 530.

² Ibíd., vol. I, p. 168.

³ Ibíd., vol. II, p. 531.

las capas bajas “ascienden”, incorporándose a la élite gobernante, cuyos miembros, a su vez, degradando, “descienden”, incorporándose a las masas¹. Se produce la circulación o rotación de las élites, o sea, el proceso de interacción entre los miembros de la sociedad heterogénea que Pareto imagina en forma de pirámide con la élite en su cumbre.

La élite se caracteriza por el alto grado de dominio de sí misma y el pragmatismo, la capacidad de ver los puntos más débiles y sensibles en los demás y aprovecharlos en sus intereses, mientras que las masas habitualmente se enredan en las emociones y prejuicios. Eso justifica ‘la división de la sociedad en dos partes, de las cuales en una prevalece el saber y ella rige y dirige a la otra, en la cual prevalecen los sentimientos; de este modo, en fin de cuentas, sus acciones resultan bien dirigidas y fuertes’².

Pareto destaca dos principales cualidades de los gobernantes: la capacidad de convencer, manipulando las emociones humanas, y la capacidad de usar la fuerza donde sea necesario. Estas capacidades se exceptúan mutuamente. Los gobiernos rigen usando la fuerza o recurriendo a la conciliación y las persuasiones. “A lo largo de toda la historia el consenso y la fuerza son instrumentos de gobierno.”³

Pareto desarrolla la idea sobre la dirección de las masas por medio de la manipulación con sus sentimientos valiéndose de las ideas que supeditan a las masas a los intereses de las clases gobernantes. “La política del gobierno es tanto más eficaz cuanto mayor sea el éxito con que utiliza las emociones.”⁴ Según Pareto, la aplicación hábil de este principio puede explicar cualquier éxito político. Pero en el curso de la historia política se revela rápidamente que no bastan tan sólo los métodos de persuasión para que la clase gobernante conserve su poder. Debe saber recurrir a la fuerza a tiempo. Por eso la crítica acusatoria de Pareto va enfilada contra las ideologías “sentimentales” del liberalismo con su prédica del humanitarismo, compromisos, etc. Siendo incapaz de usar la fuerza, la élite

¹ Aquí se descubre la afinidad ideológica de la concepción de Pareto con las concepciones de Tarde, Lebon y Mosca: la división de la sociedad en innovadores e imitadores (Tarde), en líderes y multitud (Lebon) y en la clase gobernante y supeditada (Mosca).

² Pareto, Vilfredo. Ob. cit., vol. II, p. 351.

³ Ibíd., p. 678.

⁴ Ibíd., p. 676.

gobernante degrada y se ve obligada a ceder su lugar a otra, más decidida y más capaz de recurrir a la violencia. “La historia es un cementerio de la aristocracia.”¹ Según Pareto, la clave para explicar los auges y la decadencia de las clases gobernantes, su exaltación y depresión se encuentra en el carácter mutuamente excluyente de los dos tipos de gobierno.

El mecanismo mediante el cual se produce la renovación de la élite gobernante en tiempos de paz es la movilidad social. Cuanto más “abierta” es la clase gobernante, tanto más fuerte es su “salud”, tantas más posibilidades tiene para conservar su supremacía. Cuanto más cerrada es, tanto más fuerte es la tendencia a la decadencia. “La clase gobernante viene restaurándose no sólo en número, sino —lo que es mucho más importante— en calidad, reponiendo sus filas a cuenta de las clases inferiores, que aportan la energía y la proporción necesarias de los ‘residuos’ para mantenerse en el poder. La clase gobernante se restaura asimismo al perder a sus componentes más corrompidos.”²

A excepción de la élite completamente cerrada que se convierte en casta, la élite gobernante permanece en estado de constante y paulatina transformación. Si la circulación de las élites se produce con excesiva lentitud, en las capas superiores se acumulan los elementos que personifican la impotencia, la depravación y la decadencia. Esas capas pierden sus cualidades psíquicas que garantizan su situación elitaria y flaquean ante la necesidad de recurrir a la violencia. Entre las capas bajas crece el número de individuos que poseen las cualidades indispensables para gobernar la sociedad. Son capaces de llegar al poder por medio de la violencia. Sin embargo, con el tiempo la nueva clase gobernante se torna, a su vez, impotente y corrompida y pierde la capacidad de gobernar. Puede volver a robustecerse sacando fuerzas de las clases inferiores o eliminando físicamente a los representantes degradados, superfluos de la élite. Pero, si a pesar de todas esas medidas, en las clases inferiores se acumulan los individuos que por sus méritos aventajan a las clases superiores, llega la época de la revolución, cuyo sentido, según Pareto, consiste en renovar la composición de la élite gobernante, aportar las fuerzas psíquicas indispensables para gobernar y restablecer de este modo el equilibrio social.

¹ Ibíd., p. 538.

² Ibíd., p. 539.

Al modo de ver de Pareto, los ciclos de auge y decadencia, de elevación y degradación de la élite son necesarios e inevitables. La alternación, la oscilación y el relevo de las élites constituyen una ley de la existencia de la sociedad humana. ¿Qué forma la base de esta ley?

La teoría de Pareto parte de la afirmación de que la circulación de las élites se opera debido a la alternación en éstas de los “residuos” de primera y segunda clases. A cada élite le corresponde un determinado estilo de gobernación. El instinto de las “combinaciones” condiciona el empleo de la persuasión y el fraude, los medios ingeniosos para engañar a las masas, para inducirlas a error.

El instinto de la “constancia de los conglomerados” condiciona las cualidades opuestas de los gobernantes. Son agresivos, autoritarios, propensos a recurrir a la violencia, desconfiados cuando se trata de la manipulación, maniobras y compromisos. El primer tipo de gobernantes vive sólo en el presente, mientras que el segundo vive con miras al futuro. Los gobernantes fabrican ideales, laicos y religiosos, sus objetivos llegan hasta muy lejos. La consagración del individuo al servicio de la sociedad, la supeditación de los intereses individuales a los sociales, el valor y la perseverancia en la persecución de estos ideales, tales son los típicos rasgos personales y los valores espirituales de este tipo de gobernantes.

Pareto llama “zorros” a los gobernantes en los cuales prevalecen los “residuos” de las “combinaciones” y “leones” a aquellos en los cuales prevalecen los “residuos” de la “constancia de los conglomerados”. Los “zorros” son símbolo de astucia, perfidia y traición; los “leones” son símbolo de fuerza, tenacidad, intransigencia y valor.

En la esfera de actividad económica y financiera a los “zorros” y a los “leones” les corresponden los tipos de “especuladores” y “rentistas”. Según Pareto, el “especulador” es el prototipo del hombre de negocios, hábil comerciante, combinador, empresario, cuyo anhelo es el lucro. Está enfrascado en riesgosas combinaciones, desconoce el remordimiento, aspira al éxito a cualquier precio. El “rentista” es su antípoda. Es un tímido inversionista que vive de los ingresos fijos, teme dar un paso para no arruinar su capital y perjudicarse él mismo. El hecho de que en la sociedad predominen los “rentistas” atestigua la estabilización de la sociedad y, luego, su corrupción. El predominio de los “especuladores”

determina el progreso en la vida social y económica.

En la concepción del equilibrio social de Pareto la alternación de los ciclos económicos y políticos está relacionada con los ciclos de la producción espiritual: intelectual, religiosa, artística, etc. Se produce el relevo rítmico de los períodos de confianza y escepticismo, en cuya base están, en fin de cuentas, los "residuos" de primera y segunda clase. Cuando en la psique de los individuos aumentan los "residuos" de primera clase y, respectivamente, disminuyen los de segunda clase, cambia la proporción de los "residuos" en determinados grupos sociales. Estos grupos están descontentos de la realidad, critican el orden existente y los valores dominantes. Consideran que, creando sus teorías y programas científicamente argumentados y lógicamente comedidos, desbrozan el camino a la razón y se libran de prejuicios. Pero cuando estas teorías seudointelectuales triunfan, en la sociedad surgirá inevitablemente la corriente opuesta de la vida espiritual. Los individuos en los cuales se refuerzan los sentimientos de la "constancia de los conglomerados" critican el carácter ostensivamente lógico y razonable de las nuevas teorías, descubriendo en ellas errores e incongruencias. De este modo surgen las teorías antintelectuales, intuitivistas y místicas que poco a poco desplazan el positivismo y el racionalismo.

Al igual que la teoría de la actividad social, la teoría de la "circulación de las élites" de Pareto se basaba no en el análisis de las relaciones e instituciones sociales, sino en la investigación de las cualidades biopsíquicas innatas de los individuos. En su concepción del poder son primarios los rasgos personales de los gobernantes que éstos poseían antes de ocupar la posición elitaria en la sociedad. Al intentar plantear el problema de la correlación entre la diferenciación biológica y social, Pareto creía que en condiciones favorables a su desarrollo la economía burguesa da libre curso al avance hacia la cumbre de la sociedad para sus mejores representantes y a la reproducción de su estructura de acuerdo con las propiedades biopsíquicas de los individuos. El sociólogo italiano no suponía que el hecho de poseer los rasgos personales indispensables para gobernar fuera tan sólo una de las condiciones del surgimiento de la institución del dominio y, además, no la decisiva ni principal. En realidad, la institución de la propiedad privada capitalista regula la competencia burguesa. Los individuos entran en la lucha ya incorporados a un determinado sistema de rela-

ciones sociales, gozando de los privilegios que les proporciona su posición en la sociedad. El principal factor del éxito político y de la selección de los "mejores" entre los pretendientes al poder reside en la fuerza de las clases y grupos políticos que se ocultan tras esos pretendientes.

Los cambios políticos, ideológicos y económicos en la sociedad no son una simple consecuencia de los cambios en el personal de la minoría gobernante, como creía Pareto. En realidad, el proceso de la "circulación de las élites" expresa profundos procesos sociales y, ante todo, de carácter socioeconómico. Los cambios políticos se operan cuando los grupos gobernantes son incapaces de resolver los problemas socioeconómicos que surgen en el curso de la práctica social y se ven obligados a recurrir a las maniobras políticas.

Las ideas de Pareto acerca del funcionamiento de las élites no se apoyaban en el análisis de las fuerzas sociales masivas reales, no fueron concretadas en concordancia con las épocas históricas determinadas, fijaban la atención en la semejanza exterior formal de distintos tipos de gobierno que cabían en el mismo esquema. Al absolutizar los rasgos comunes del funcionamiento de las élites que están en el poder en la sociedad antagónica, Pareto no tomaba en cuenta que distintos períodos históricos plantean ante los todopoderosos distintas exigencias, bajo cuya influencia se diferencian y estratifican los grupos gobernantes que se forman sobre la base de criterios históricamente cambiantes. Sólo desde las posiciones del análisis dialéctico-materialista de la división de la sociedad en clases, que determina las peculiaridades y los rasgos correspondientes de las formas y mecanismos estatales, se puede explicar por qué sucede así.

El sociólogo italiano dibujó una imagen de la historia, repulsiva por su cinismo, que consiste en escenas de violencia, estafas, crímenes, combinaciones palaciegas y querellas por el poder entre los pretendientes. En este contexto el humanitarismo no es más que un prejuicio o la ideología de la humillación a sí mismo; el futuro está en manos de los políticos impúdicos que no piensan en las consecuencias sociales de sus acciones con tal de que los lleven hacia el fin apetecido. El equilibrio social lo puede asegurar sólo la élite que sepa sacar provecho del poder, no desprecie ningún medio y en todos los casos se preocupe únicamente de sus intereses egoístas. "El fin justifica los medios", repetía Pareto la máxima de Maquiavelo, a quien

respetaba más que a cualquiera de los autores contemporáneos.

La concepción social e histórica de Pareto es profundamente pesimista. La historia, tal como la representa Pareto, está condenada a repetir eternamente los ciclos en cuyo cambio no hay un notable progreso: la parte ascendente de la curva es la "causa" o la condición de su parte descendente, y nada más.

Como señalara con razón uno de los investigadores de la obra de Pareto, su pesimismo no puede ser atribuido a su temperamento melancólico¹. Se explica por el hundimiento de los ideales políticos de determinada parte de la burguesía, su odio al progreso y la democracia. Pareto convirtió el pesimismo histórico, que se transforma en la ideología política del conservadurismo y que idealiza la violencia, en su planteamiento programático.

7. Pareto en la perspectiva histórica

El *Trattato...* de Pareto vio la luz durante la Primera Guerra Mundial y en Italia no encontró su lector "sociológico". En Francia dominaba la escuela de Durkheim, que defendía posiciones teóricas completamente distintas. Más tarde el hecho de que los fascistas proclamaran a Pareto su padre espiritual, apartaba de él a los círculos liberales.

El sociólogo italiano se granjeó estimación en América. A comienzos de los años 30 Lawrence Henderson, destacado bioquímico, organizó en la Universidad de Harvard un seminario para estudiar las concepciones de Pareto, en el cual tomaron parte sociólogos tan famosos posteriormente como Talcott Parsons, Robert Merton, George Homans, Clyde Kluckhohn y otros. En 1935 el *Trattato...* fue publicado en inglés y, como señalara L. Coser, leían las obras de Pareto "como la respuesta burguesa a Marx o como su equivalente funcionalista conservador"².

Los sociólogos que compartían opiniones políticas más "izquierdistas", desplegaban una vigorosa crítica contra Pareto por su maquiavelismo político, el fascismo y su trasnochado modo de pensar. Emory Bogardus y Floyd House afirmaban

¹ Borkenau, Franz. *Pareto*. London, Chapman and Hall, 1936, p. 161.

² Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*, p. 423.

que mucho antes y mejor las principales ideas de Pareto fueron expresadas por Darwin, James y Sumner¹. Sin embargo, las monografías, dedicadas a Pareto y escritas por Henderson, Homans y, ante todo, por Parsons surtieron efecto. El jefe de la escuela del funcionalismo estructural creía que Pareto era uno de los más destacados maestros de las ciencias sociales, declarando que en el *Trattato...* “no hay nada sustancial tanto en el plano metodológico como en el teórico que... deba ser descartado”².

Los representantes del funcionalismo estructural asimilaron y elaboraron la teoría de la acción social de Pareto, así como la concepción de la sociedad como sistema que se encuentra en estado de equilibrio. El concepto de equilibrio, cuyo autor es Pareto, ocupó un lugar destacado en el análisis estructural-funcional como uno de los centrales y como punto de partida de la investigación. El enfoque sistémico de la sociedad, propuesto por Pareto, contribuyó a desarrollar la tradición sociológica, según la cual los problemas fundamentales eran los de la estabilidad del sistema social. Los funcionalistas estructurales creían que uno de los méritos de Pareto era la renuncia a la relación lineal causa–efecto a favor del conjunto de las variables que se encuentran en estado de interacción funcional. La idea de la interacción de Pareto iba orientada contra la concepción del determinismo social y se inscribía muy bien en el contexto de las búsquedas teóricas del pensamiento sociológico burgués. Los economistas burgueses apreciaron muy altamente asimismo el aporte de Pareto a la teoría económica, considerándolo como uno de los fundadores de la economía política moderna³.

El propio Pareto creía que su teoría de los ‘residuos’ y las ‘derivaciones’ era su mayor aporte al pensamiento social. La concepción irracionalista de la personalidad, integrada en la concepción de la acción ‘alógica’, planteaba en rasgos generales los problemas de la psicología de la subconsciencia. Esa concepción se refleja en la psicología social burguesa de nuestros días, en la interpretación de fenómenos tales como la con-

¹ Ibíd., p. 424.

² Parsons, Talcott. *The Structure of Social Action*. Glencoe (Ill.) The Free Press, 1949, p. 300.

³ Allais, Maurice. *Pareto, Vilfredo. Contributions to Economics*. In: *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York, The MacMillan Company & The Free Press, 1972, vol. 11, p. 399-408.

ciencia perversa, el mecanismo de la racionalización, el funcionamiento de los prejuicios, la personalidad autoritaria y otros.

Entre los politólogos occidentales de la actualidad goza de popularidad la concepción de la ideología formulada por Pareto. La interpretación de las ideologías como construcciones teóricas infundadas, llamadas a enmascarar y racionalizar los prejuicios y las emociones, subraya el importante rol social de los sistemas de creencias. La tesis de que el hombre se guía por creencias emocionalmente matizadas, sin meditar acerca de su autenticidad o falsedad, la aprovechan ampliamente la teoría y los métodos de la propaganda burguesa.

Tal vez despertaba la mayor atención en el sistema socio-lógico de Pareto la teoría de las élites que sirvió de punto de referencia para numerosas investigaciones de los mecanismos de poder desde las posiciones teóricas más dispares¹. Esa teoría, vista en el contexto de todas sus concepciones teóricas, da pie para considerar a su autor como precursor de los régimenes políticos de corte fascista. Pareto, quisiera o no, reflejó en sus obras las tendencias críticas de la vida social de Europa Occidental, cuya evolución condujo al fascismo. La concentración de la atención en los problemas de la lucha política, la idea de la selección biológica de la élite gobernante, la fundamentación del uso de la fuerza bruta que pisotea la legalidad, la crítica del enfoque racionalista de la política, la acentuación de la importancia de las emociones irracionales y ciegas, todo ello tiene mucho de común con las ideas en que se asientan las obras de los teóricos fascistas oficiales.

El *Trattato...* fue ideado como objeción a Marx. Pareto negaba los méritos de Marx en la economía política, pero le tenía en gran estima como sociólogo que subrayó el papel de la lucha de clases en la historia. Sin embargo, Pareto era un firme adversario del socialismo científico y criticaba duramente el materialismo histórico que erróneamente tomaba por “materialismo económico”. Según Pareto, este último tenía el defecto “de imaginar la interdependencia como la relación de causa y efecto”².

Sintetizando los modos de “refutar” el marxismo a que recurre Pareto, podemos decir que se esforzaba por presentar la teoría marxista como un caso particular de su concepción ‘más

¹ Samuels, Warren J. *Pareto on Policy* Amsterdam, Elsevier, 1974.

² Pareto, Vilfredo. Ob. cit., vol.I, p. 500.

amplia". La doctrina sobre la explotación de una clase por otra debía ser diluida en la concepción "más amplia" de la alternación de las élites, las diferencias de clase resultaban ser caso particular de diferencias "más amplias", o sea, psicológicas, etc. Al partidismo de Marx se oponía la exigencia de atenerse al planteamiento lógico-experimental, orientado a una posición libre de meditaciones axiológicas y a la objetividad neutral.

Desde el punto de vista teórico las concepciones de Pareto están impregnadas del espíritu de la ausencia de perspectiva histórica. Veía claramente que 'la burguesía va hacia su ocaso'. "No tengo ningún medicamento —escribió— para curar la enfermedad que padece la burguesía o, si lo prefieren, toda la sociedad. Al contrario, digo claramente que desconozco tal medicamento, si es que existe (que no creo). Me encuentro en la situación del médico que se da cuenta de que el paciente está mortalmente enfermo y no sabe cómo salvarlo."¹

¹ Eisermann, Gottfried. *Bedeutende Soziologen*. Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1968, S. 159-160.

Capítulo decimotercero

LA SOCIOLOGIA EN LA RUSIA PRERREVOLUCIONARIA

La sociología como ciencia autónoma que trata de las regularidades del desarrollo y el funcionamiento de los sistemas sociales surge en Rusia después de la reforma de 1861, cuando se suprimieron algunas prohibiciones oficiales que existían anteriormente del estudio de los problemas sociales. Antes de la reforma en Rusia se prohibía incluso utilizar los términos "sociedad" y "progreso" en los documentos oficiales. A pesar de lo contradictorio de la abolición de la servidumbre, que llegaba a extremos monstruosos, después de la reforma de 1861 en la economía y la vida social del país se operaron serios cambios. Rusia empezó a avanzar a pasos agigantados por el camino capitalista.

El problema de la descomposición del régimen feudal y de la génesis del capitalismo industrial en este tiempo se convierte, como dijera Lenin en "la principal cuestión teórica" de las ciencias sociales rusas¹. Debido a la especificidad histórica del país (economía pluriestructural, abundancia de vestigios de la servidumbre, comunidad, etc.) este problema tomó el cariz de discusión: la necesidad y la posibilidad, lo deseable y lo indeseable de la evolución capitalista. Los intelectuales rusos que no pertenecían a la nobleza y que reflejaban los intereses de la democracia campesina (neoeslavófilos, populistas) se pronunciaban contra el capitalismo, aunque alegando argumentos teórico-metodológicos e ideológicos absolutamente dispares. Estos intelectuales empalmaban el programa antifeudal, democrático-burgués radical con las ideas del socialismo utópico, arremetiendo al propio tiempo contra los vestigios de la servidumbre y contra el desarrollo burgués del país.

¹ Lenin, V. I. *La nueva ley fabril. O.C., t. 2, pág. 289.*

Los marxistas, los “marxistas legales” y algunos sociólogos burgueses se pronunciaban por el reconocimiento del capitalismo. A medida que se desarrolla el capitalismo, crece el movimiento obrero y madura la revolución socialista, se produce un deslinde más profundo, relacionado con el problema de las perspectivas políticas de la evolución capitalista en Rusia.

La contradicción de las posiciones ideológicas de la sociología burguesa determinó el doble carácter de sus estudios teórico-metodológicos y de las investigaciones concretas. Por una parte, la orientación antifeudal, especialmente en los primeros decenios después de la reforma, permitió a la ciencia social rusa efectuar búsquedas abnegadas en la esfera de la teoría pura. Algunos resultados de estas búsquedas permitieron formular ideas científicas progresistas como, por ejemplo, la argumentación de la unión de la sociología y la historia en el sondeo de la opinión pública, el significado de la economía para el desarrollo de la sociedad, la elaboración del método histórico-comparativo basándose en copioso material fáctico, etc. No es casual que los clásicos del marxismo valorasen altamente y utilizaran las investigaciones de este tipo, hechas por Maxim Kovalevski, Nikolái Karéev y otros. Por otra parte, el idealismo como base de mundividencia, la defensa de la propiedad privada, la tendencia al subjetivismo en la teoría y la práctica social y la hostilidad al marxismo determinaron, en fin de cuentas, la ruina ideológica de la sociología burguesa.

A comienzos de los años 60 del siglo XIX en las ciencias sociales rusas existía una situación paradójica. Una parte de las ciencias sociales concretas —la historia, la jurisprudencia, la estadística social y otras— lograron determinados éxitos, pero su desarrollo requería la interpretación metodológica global del material acumulado. Al propio tiempo, ya en los años 40-50 la filosofía de la historia resultó paralizada por las contradicciones internas (la polémica entre los occidentalistas y eslavófilos, el antropologismo filosófico). En este contexto surgió la necesidad interdisciplinaria de la nueva ciencia social generalizadora.

Esta idea fue formulada ya en 1845 por el talentoso sociólogo Valerían Máikov en el artículo *Las ciencias sociales en Rusia*. El llamaba de distinto modo a la nueva ciencia: “filosofía”, “fisiología” de la sociedad o “sociología”. Pero en lo que al objeto y las funciones de esta ciencia se refiere, Máikov los determinó con claridad: debía estudiar el “régimen social (el bienestar)”

que consistía en la combinación de tres tipos: "económico", "político" (que requiere la igualdad constitucional, los derechos, la coincidencia de los intereses personales y estatales), "espiritual o moral". Los tres tipos de estado de la sociedad se determinan uno a otro, interactúan y se desarrollan. Las ciencias concretas —la jurisprudencia, la economía política y otras— estudian los tipos por aislado, mientras que la sociología, teniendo en cuenta sus resultados, analiza las relaciones entre ellos, investiga la combinación integral y la armonía de los tipos. Debido a ello ayuda a las ciencias sociales particulares a superar la inevitable unilateralidad teórica. La sociología les permite convertirse en ciencias prácticas que obtienen éxitos concretos en el estudio de la realidad social integral.

Máikov ilustra esa tesis con el siguiente ejemplo: el tráfico de negros se justifica por razones de beneficio económico, pero el "régimen" social que crece sobre esta base no responde a las exigencias del desarrollo moral y el bienestar. Asimismo el hecho de combatir de un modo relativo la pobreza materia cuando el pueblo esté enajenado del poder político, produciría un régimen que estaría lejos de ser armónico. La disminución de cualquier aspecto del régimen a cuenta de otros provoca inexorablemente la decadencia del todo único. "La idea viva de las ciencias sociales", suponía Máikov, consiste en crear una nueva filosofía de la sociedad que fije el bienestar social integral. "La sociedad no es más que una forma de existencia humana. Por eso es imposible separar incondicionalmente las ideas del bienestar de la sociedad de la idea del bienestar o el desarrollo del hombre. Más aún, se puede decir que el desarrollo de la sociedad es una de las condiciones del desarrollo del hombre."¹

Según Máikov, el porvenir de la "ciencia sociológica rusa" presupone resolver una serie de problemas; él creía que los más importantes de ellos eran: "el riguroso análisis crítico de las ciencias sociales de Occidente", la superación del "feudalismo" metodológico de las ciencias sociales concretas, la unión de sus adelantos en una síntesis concepcional general que asegurase sus éxitos prácticos y la superación de la abstracción inerte y el subjetivismo de la vieja filosofía de la historia en el camino hacia el realismo científico. Esa nueva ciencia surge por necesidad y no por capricho o arbitrariedad de tal o cual teó-

¹ Máikov, V. *Ciencias sociales en Rusia*. —*Finski Véstnik*, 1846, t. 1.

rico y acata las mismas leyes que las ciencias humanitarias concretas. Máikov resultó ser muy perspicaz en sus deducciones. "A fines de los años 60 —recordaba más tarde el historiador ruso Nikolái Karéev— el positivismo y la sociología se hicieron usuales entre los intelectuales rusos."

La sociología rusa atravesó en su evolución cuatro fases, algunas de ellas se trocaban y otras coexistían y cooperaban.

La primera fase —la aparición de la "nueva ciencia" (fines de los años 60-fines de los años 80)— se caracteriza por el peculiar ardor y entusiasmo de los investigadores. El límite entre el saber rutinario y científico es muy frágil. Los objetivos de la investigación se formulan de un modo bastante abstracto, la recolección del material y su sintetización son metodológicamente apresuradas. Los trabajos sociológicos de aquel tiempo contienen hechos y generalizaciones de distinto carácter referentes a diversas ramas del saber: la jurisprudencia, la zoología, la literatura, la fisiología, la psicología social y la medicina, etc. El primero que empezó en Rusia a trabajar de esta manera fue Nikolái Mijailovski, sociólogo, publicista, uno de los fundadores de la sociología subjetiva.

Georg Simmel sostenía que en el período inicial de la institucionalización de la nueva ciencia se revela inevitablemente un peculiar "aventurerismo científico". La etiqueta con la palabra en boga "sociología" se pega a cualquier cosa, se establecen relaciones tensas, hostiles entre los adeptos de la nueva ciencia y los representantes de otras ciencias humanitarias: la historia, la jurisprudencia, la economía política, etc. Por eso la sociología, siendo una "Cenicienta" en las universidades estatales de Rusia, se traslada a las redacciones de las revistas, a la publicística.

En la etapa inicial de desarrollo de la sociología los sociólogos rusos resultaron cautivos del naturalismo que llamaba a solventar todos los problemas apoyándose en la biología. A fines de los años 60-comienzos de los 70 gozaba de gran popularidad la escuela subjetiva con su orientación a la psicología social. En general, en este período la sociología rusa estaba representada por grupos rivales de positivistas: el naturalismo (organicismo), el determinismo geográfico, el psicologismo (la escuela subjetiva) y el sociopsicologismo. Cabe señalar que el naturalismo perdió con relativa rapidez crédito entre los círculos científicos rusos, aunque a lo largo de todo el período de desarrollo de la sociología no marxista en Rusia se efectuaron no sin éxito intentos aislados de galvanizar la sociología "sobre

la base de las leyes generales de la vida orgánica”.

El positivismo fue la tendencia dominante de la sociología rusa. A pesar de los evidentes defectos de la sociología positivista, cabe destacar los aspectos útiles positivos de la nueva ciencia social. En vez de los estereotipos de la ciencia histórica tradicional (la “gran personalidad” y su obra) la atención de los investigadores se centra en la sociedad en conjunto, en la interacción de distintos aspectos de un todo social único: económicos, políticos, instituciones culturales y establecimientos de servicios. Tal visión ayudó a formular nuevas hipótesis e interpretar desde un punto de vista nuevo los hechos conocidos. Por eso en aquella etapa la sociología positivista se considera como la “ciencia natural sobre la humanidad”, que aprovecha todas las demás ciencias como “depósito” de hechos y de síntesis empíricas para elaborar sus propias leyes abstractas de la estadística y la dinámica sociales.

Sin embargo, ese mismo planteamiento metodológico no contribuía a poner orden en la propia casa que se erigía rápidamente, a la autoconciencia de la nueva ciencia. Los contemporáneos decían: “La sociología actual es un montón de materiales descriptivos, en parte elaborados y en parte muy poco sometidos a la crítica científica, y un montón igual de palabras, hipótesis y teorías cuyo fin es orientarse en estos materiales y deducir de ellos un sistema de generalizaciones argumentadas”¹.

La segunda fase de desarrollo de la sociología rusa se puede denominar “crítica teórico-metodológica”. La crítica se desarrollaba en el marco de las escuelas y tendencias existentes con el fin de fortalecerlas, pero se efectuaba también entre ellas. En los años 80, en las condiciones de un terror estatal sin precedente (después del magnicidio del emperador Alejandro II en marzo de 1881), el número total de publicaciones sociológicas disminuye, pero jamás desaparecen por completo.

En los años 1890-1900 se observa una brusca activización intelectual, se divulga ampliamente, por un lado, el marxismo y, por otro, las teorías antipositivistas. En las discusiones teórico-metodológicas de aquella época se perfila patentemente la comprensión que el intento de los positivistas tempranos de crear una nueva ciencia no es más que una ingenuidad gnoseológica.

¹ Tájtarev, K. *Principales lineamientos en el desarrollo de la sociología*.—*Sovremenni Mir*, 1910, NNº 8, 10, 12.

gica, que la ciencia sociológica se encuentra todavía cubierta de "andamios". Se evalúan críticamente los conceptos de 'pueblo', 'ideales', 'intelectualidad' y otros, que parecían tan claros e inteligibles en la primera etapa. Se revisa la correlación de la sociología y otras ciencias humanitarias, algunos representantes de las cuales empiezan a reconocer el efecto benéfico del punto de vista sociológico. Se critica duramente el reduccionismo naturalista.

Los antipositivistas que intervenían bajo el lema de la defensa de los principios metodológicos denominados más tarde "historismo" (Alexandr Lappo-Danilevski, Pável Novgoródtsev y otros), eran partidarios del neokantismo. La lucha de los neokantianos contra los positivistas de toda índole llevó a que en el primer decenio del siglo XX se produjo una clara diferenciación de distintas corrientes de la sociología rusa.

Poco a poco el positivismo clásico se transforma en el neopositivismo, que se orienta a los sondeos empíricos, el funcionalismo y el cientismo. En estos tiempos se acrecienta la lucha entre numerosas teorías competidoras en el marco de la sociología burguesa y su enfrentamiento conjunto con la sociología marxista. Según sus simpatías teóricas, tal o cual sociólogo ruso podía pasar por alto los nombres de Comte, Spencer, Quételet, Simmel, Durkheim y otros tantos, pero nunca omitiría a Marx.

La polémica entre los sociólogos de distintas corrientes —aunque a veces fuera unilateral e injusta— al fin y al cabo era provechosa, ya que ayudaba a esclarecer los cambios concepcionales en la sociedad, comprender sus propios errores y el punto de vista opuesto. En el fuego de la crítica se determinaban las posiciones teórico-metodológicas y la evolución ideológica de una serie de destacados sociólogos.

La tercera etapa en el desarrollo de la sociología rusa se puede denominar "consolidación metodológica". En este tiempo se eleva el nivel teórico y empírico de conocimientos en general. En los primeros dos lustros del siglo XX el número de publicaciones sociológicas rusas casi se triplica en comparación con los últimos diez años del siglo XIX.

En cada corriente de la sociología rusa se observa la diferenciación en la ontología social (los problemas de la realidad social y las leyes de su funcionamiento y desarrollo) y la gnoseología social (la posibilidad de conocer la realidad social gracias a tales o cuales métodos). En la historia de la sociología desde

Comte y hasta nuestros días existen dos interpretaciones distintas de la realidad social: el realismo y el nominalismo con numerosas variantes eclécticas de transición entre ambos. Según la primera de ellas, la sociedad es una unidad orgánica real, primaria respecto al individuo. Los componentes de esta unidad son producto de la acción de fuerzas históricas que tienen raíces naturales y duraderas en el pasado. El individuo jamás existió de estas fuerzas y de la unidad de sus manifestaciones. Sólo a través de la sociedad o, como dicen los sociólogos, en el "proceso de socialización" el individuo se convierte en personalidad. El realismo sociológico en Rusia tenía partidarios tanto entre los positivistas como entre algunos antipositivistas.

El enfoque nominalista se oponía al realismo, pues interpretaba la realidad social como las interacciones iniciales y autosuficientes de los individuos, y la sociedad como el conjunto de las interacciones y personalidades. Tal enfoque está íntimamente ligado al culto del individualismo militante, el psicologismo y el subjetivismo. Algunos positivistas, muchos antipositivistas y neopositivistas eran adeptos del nominalismo, aunque, claro está, utilizaban distintos argumentos.

En la gnoseología social tenía lugar, por un lado, el objetivismo metodológico (positivistas y neopositivistas), con frecuencia orientado a los métodos de las ciencias naturales y a los procedimientos cuantitativos. Algunos antipositivistas, que ocupaban las posiciones del objetivismo, trataban de comunicar a las ciencias sociales teóricas la forma de una nueva filosofía social que prescindía del viejo dilema de la filosofía de la historia y la sociología sobre la cognoscibilidad de la realidad social. Por otra parte, el subjetivismo metodológico tenía partidarios no sólo entre los antipositivistas, sino también entre cierta parte de los positivistas (reducciónismo psicológico). La tabla que damos abajo permite formar una noción esquemática acerca de las corrientes que existían en la sociología rusa.

Primero, la tabla demuestra palpablemente que la sociología rusa seguía el curso del pensamiento sociológico mundial y que los científicos rusos reparaban siempre en esta circunstancia. Está claro, asimismo, que la principal tendencia de la sociología en Rusia era el positivismo. Los positivistas eran autores de la mayor parte de las publicaciones sociológicas rusas. Muchos de ellos gozaban de fama mundial (P. Lilienfeld, M. Kovalyevski, N. Karéev, E. de Roberty, P. Sorokin y otros).

	Positivismo	Antipositivismo	Neopositivismo
Ontología social	<p>1. El holismo positivista (el organicismo, el determinismo geográfico y demográfico, la "fila sociológica" de E. de Roberty y otros). Las leyes naturales de la materia social (el evolucionismo).</p> <p>2. La monadología positivista (la escuela subjetiva, los psicologistas: N. Korkunov y otros). Las leyes naturales con la sanción moral.</p>	<p>3. El holismo antipositivista (la filosofía social de S. Frank, L. Karsavin, el neohegelianismo, el neoeslavofilismo (N. Danilevski, K. Leóntiev). Las leyes universales del organicismo (interpretación filosófica).</p> <p>4. La monadología antipositivista (el neokantismo). El "derecho natural". La necesidad y el deber.</p>	<p>5. El reconocimiento de la necesidad de la síntesis del holismo y la monadología, pero objetivamente prevalece la orientación a la monadología (P. Sorokin, K. Tájtarev). Las leyes funcionales.</p>
Gnoseología social	<p>6. El objetivismo metodológico positivista (todas las variedades del reduccionismo naturalista, el pluralismo de M. Kovalevski, el monismo de E. de Roberty).</p> <p>7. El subjetivismo metodológico positivista (la escuela subjetiva y todos los demás tipos de reducciónismo psicológico en el positivismo: el temprano S. Frank, L. Obolenski y otros).</p>	<p>8. El objetivismo metodológico antipositivista (el neohegelianismo, el neoeslavofilismo).</p> <p>9. El subjetivismo metodológico antipositivista (el neokantismo).</p>	<p>10. El objetivismo metodológico del neopositivismo (el científicismo, la crítica de la introspección).</p>

Segundo, el rasgo específico de la sociología rusa era que en ella, antes que en la sociología de cualquier otro país, surgió la monadología positivista y el subjetivismo metodológico (la escuela subjetiva). Otra peculiaridad fue el intento del neopositivismo (y, ante todo, del behaviorismo) de sintetizar el holismo y la monadología sociológicos, mientras que la mayoría aplastante de los partidarios de esta corriente en los países occidentales ocupaban las posiciones de la monadología, del elementarismo.

Tercero, los sociólogos rusos daban a sus divergencias

teóricas (el positivismo, el antipositivismo y el neopositivismo) una importancia de principio. Así, en el problema de la ontología social todos los sociólogos reconocían la existencia de las leyes de la estática y la dinámica sociales, aunque la interpretación de su esencia y la posibilidad de combinarse con la evaluación moral variaban ampliamente. No obstante, todas las corrientes de la sociología rusa se caracterizan por el hecho de que hasta cierto punto tenían una base metodológica común. En particular, es un rasgo distintivo de la escuela subjetiva y el neokantismo. Ambas corrientes en eterna polémica se apoyaban sobre el reduccionismo psicológico en la solución de la mayoría de los problemas, aunque recurrián a distintos argumentos y tenían distintas tradiciones filosóficas.

Cuarto, ninguna de las corrientes de la sociología rusa existía en forma absolutamente pura. La lógica de la evolución ideológica conducía a que algunos sociólogos pasaran de una escuela sociológica a otra. Por ejemplo, Semión Frank, que formaba parte de la escuela subjetiva, empezó a profesar el objetivismo metodológico antipositivista. Algunos sociólogos rusos se daban cuenta de la necesidad de una amplia síntesis de distintas corrientes sociológicas. Así, N. Karéev trataba de sintetizar todos los trabajos de la escuela subjetiva, y V. Jvostov, los del neokantismo. A comienzos del siglo XX, M. Kovalevski y E. de Robertry propusieron la integración cruzada de las corrientes positivistas, y en los años 20, S. Frank lo propuso respecto a las corrientes antipositivistas. Ya a fines de los años 30, P. Sorokin, basándose en la síntesis de las escuelas positivistas y antipositivistas, quería crear una "sociología integral". Su importancia puede ser interpretada correctamente sólo en el contexto de toda la sociología rusa.

¿Cuáles son los temas rectores de la literatura sociológica rusa de aquel entonces? La mayoría de las obras está dedicada a la constitución de la sociología como una ciencia autónoma, la discusión de las esferas y los métodos de investigación, los principios teórico-metodológicos fundamentales (el monismo-pluralismo, el realismo-nominalismo, el evolucionismo-funcionalismo, etc.) y los conceptos. Se refuerzan las tendencias de deslinde entre la filosofía y la sociología. La nueva ciencia desarrolla sus bases empíricas, los métodos cuantitativos, elabora los procedimientos de trabajo.

Otro importante tema de la literatura sociológica rusa es la discusión de los problemas de dinámica social (la evolución,

el progreso), las fases de evolución y su sucesión, ‘las leyes y las fórmulas’ del progreso, así como los métodos histórico-comparativos. Los sociólogos evolucionistas, aunque con ciertas reservas, creían que existe un proceso universal, lineal de la evolución social, según el cual todos los pueblos atraviesan las mismas fases en su desarrollo. Las condiciones sociales y naturales siempre originan una cultura, unas costumbres y unas instituciones más o menos iguales, por eso la diversidad de los fenómenos socioculturales puede ser reducida a una fila genética única, con la condición de la rigurosa observancia de los métodos positivos de investigación. De ahí proviene la interpretación ampliamente divulgada de la sociología general como “genética”.

Por otra parte, semejante interpretación de la evolución social topó desde el principio con contradicciones internas insolubles. ¿Vale la pena, siguiendo la línea de la vieja filosofía social, hablar de la evolución global de la sociedad única (“organicistas”, partidarios del “determinismo geográfico”, “sociodarwinistas” y otros) o se precisa concentrar la atención en la investigación de los ciclos relativamente concluidos de desarrollo de las esferas aisladas de la sociedad: la economía, las instituciones políticas, la cultura (M. Kovalevski y otros)? ¿Cómo compaginar el principio de la transformación total con la idea de la unidad del sistema social, todos los elementos del cual se esfuerzan por mantener el equilibrio funcional (“organicistas”, Evgueni de Roberty y otros)? La sociología de la segunda mitad del siglo XIX buscaba obstinadamente la respuesta a estas preguntas.

Los positivistas deducían mecánicamente numerosas leyes de la ‘evolución’, las ‘fases de desarrollo’ de la sociedad no del material empírico, sino de unos principios filosóficos generales. Eso daba lugar a la tendencia de supeditar los hechos a esquemas demasiado simplificados. Los sociólogos positivistas interpretaban el propio principio de desarrollo como ortogénesis primitiva, pues no veían en la historia pasada nada más que la ‘preparación’ de la civilización burguesa. Por supuesto, trataban de pasar por alto o sometían a una crítica utopista los antagonismos sociales de esa civilización (escuela subjetiva, neoeslavofilismo).

Es sintomático que precisamente en Rusia apareciese el primer artículo crítico contra la concepción de la evolución lineal de la historia. Su autor fue Nikolái Danilevski. En 1869, en su

obra *Rusia y Europa*, Danilevski expuso sus ideas antievolucionistas. La doctrina sociológica de Danilevski se basaba en la idea de los “tipos histórico-culturales” (civilizaciones) locales, aislados. Negaba la interacción y la influencia mutua de los pueblos en el curso de la historia, absolutizaba el carácter único, la inconfundible integridad interior de las culturas e involuntariamente deslizaba al otro extremo: menospreciaba las tendencias principales en el desarrollo mundial.

La paulatina incorporación de los materiales etnológicos y el análisis comparativo de las culturas del pasado socavaban los viejos esquemas evolucionistas. Para algún tiempo el “antievolucionismo” se pone de moda (Robert Vípper, Serguéi Bulgákov y muchos otros), hasta el extremo de reconocer como “leyes sociológicas” sólo las funcionales (P. Sorokin).

El tercer tema importante de la sociología rusa es la estructura social (orden) y el comportamiento social. En pos de Simmel, en el análisis sociológico se interpreta el fenómeno social fundamental y la unidad inicial como “interacción social” (N. Karéev, P. Sorokin y otros). La interacción reproducible, constante y masiva genera las “relaciones sociales”, la “vida social”, y la participación personal en esa interacción produce los “vínculos sociales”. Sin embargo, los sociólogos de diversas tendencias conciben de un modo distinto la “interacción”. Para N. Karéev la “interacción” constituye cierto fundamento sobre el cual se levantan otras partes de la estructura social: los grupos, las organizaciones, las instituciones. A B. Kistiakovski, en concordancia con los planteamientos neokantianos, le interesa el contenido psicológico (motivado-normativo) de la interacción. P. Sorokin estudia la estructura interior de la interacción en el plano del comportamiento social.

El “grupo social” es uno de los temas principales de la sociología rusa. P. Sorokin, uno de los fundadores de las teorías de la movilidad social y la estratificación social, estudiaba los problemas de la clasificación de los grupos sociales y las bases teórico-metodológicas de la clasificación. Suscitaron el mayor interés de los sociólogos rusos los problemas de la oposición entre el “grupo social” organizado y los conglomerados humanos específicos: la multitud, el público, el colectivo. Se plantean con insistencia los problemas de la intelectualidad y las clases sociales. En la sociología rusa existían varias concepciones sobre la naturaleza de las clases y la intelectualidad. Según la concepción “ético-social”, la intelectualidad es un grupo social

heterogéneo, extraestamental, que existe por encima de las clases y posee cualidades espirituales específicas. Según otra concepción, la intelectualidad es una “clase social” independiente. Los representantes de la tercera concepción estudiaban la intelectualidad desde posiciones religioso-culturológicas.

El planteamiento general de los problemas de la psicología social de distintos grupos fue desarrollado y concretado en el curso del análisis de una serie de problemas particulares como, por ejemplo, la psicología militar, la naturaleza sociopsicológica del gamberismo y otros.

Para precisar el lugar del individuo en el grupo se utilizaban los conceptos de “status”, “abonado” y “posición”. Las acciones regularizadoras del individuo estaban determinadas por el concepto de “norma”. Tanto los positivistas como los neokantianos reconocían la importancia del estudio normativo de la vida en grupo. Entre otros componentes de la estructura social a los sociólogos rusos les interesaban las instituciones del poder: el Derecho, el burocratismo, la naturaleza del Estado, etc.

Se prestaba especial atención a dos estados polares: el “orden social” —la ayuda mutua, la cooperación, la solidaridad, la integración de los grupos sociales— y los conflictos, la lucha entre ellos. El problema de la guerra y la paz era una concreción específica de estos estados. La sociología rusa formuló relativamente temprano una de las conocidas concepciones de la paz eterna que hoy día se llama concepción “del gobierno mundial”.

El desarrollo y la aplicación del contenido teórico del concepto de “sistema social” atrajo la atención de varios sociólogos. Alexandre Bogdánov fue el primero en utilizar el término de “sistema social” para describir el estado general de la sociedad. El economista y filósofo ruso veía en la sociedad un conjunto compuesto de muchos elementos: los elementos externos, o sea, el medio físico y natural (el clima, la flora y la fauna), la interacción con otras sociedades, y los elementos internos, o sea, los grupos con funciones de dirección y su ideología.

A comienzos de los años 20, P. Sorokin definió el “sistema social” como “sistema de los sistemas”. A tenor con esa definición, destacaba varios tipos de sistemas sociales: la interacción interpersonal del grupo; la articulación de los grupos (grupos cumulativos) y la sociedad en conjunto. Según Sorokin, la sociología se interesa, ante todo, por los hechos sociales. A su modo

de ver, la fundamentación para la unidad real del sistema social es la existencia de vínculos causales funcionales entre tres componentes internos de la interacción: los agentes (individuos), los actos de la interacción y los símbolos (conductores) y la existencia de vínculos análogos entre las interacciones mismas en marcos más amplios. Sin el nexo funcional estrecho y constante no puede haber unidad estructural, sino afinidad espacial o coexistencia mecánica. Desde fines de los años 30, P. Sorokin analiza el concepto de "sistema social" de un modo innovador, en el espíritu de la concepción de la "integración sociocultural". Subraya la primacía no de los vínculos funcionales, sino de la integración espiritual, no de los individuos y actos, sino de los símbolos, las "leyes—normas", etc. Más tarde escribió que esta revalorización es un desarrollo de la tradición de M. Weber—W. Dilthey, por una parte, y del neokantismo ruso, por otra.

Un importante tema de la sociología rusa es la personalidad. No obstante, cabe señalar que la ciencia de aquel tiempo carecía de una teoría más o menos desarrollada de la personalidad. Hablando en rigor, la doctrina de Nikolái Mijailovski y Piotr Lavrov sobre la personalidad como individualidad autosuficiente no era una teoría sociológica. La teoría de N. Mijailovski es una concepción humanista del hombre, ya que él creía que la personalidad es el criterio del progreso. El ideal de Mijailovski es el desarrollo multilateral, la personalidad de vastos conocimientos. Sobre el fondo del reduccionismo biológico, que ve en la personalidad un "núcleo", una "función", un "tornillo" del organismo social y, sobre todo, en las condiciones del despotismo autocrático, esta idea era, sin duda, progresista.

Por lo que se refiere a la importancia teórica e ideológica de la doctrina de P. Lavrov sobre la "personalidad que piensa de un modo crítico", dicha teoría constituyó la primera forma desarrollada de autoconciencia de la intelectualidad en Rusia. Lavrov creía que la esencia de la historia consiste en la transformación de la cultura —de las formas sociales tradicionales, propensas al estancamiento— en la civilización, o sea, el movimiento histórico consciente, realizado por el "pensamiento crítico". Según Lavrov, por cuanto la idea es real sólo en la personalidad, por tanto, la principal fuerza motriz de la historia son las "personalidades que piensan de un modo crítico", o sea, la intelectualidad progresista.

Hablando de la personalidad, el sociólogo subjetivo N. Karéev utilizó, aunque en una forma excepcionalmente meta-

fórica, el término de “papel social”; poco a poco llegó a la conclusión de que el estudio de la personalidad como producto de las relaciones sociales y, simultáneamente, como su reformador, su arquitecto, es la única vía fructífera.

P. Sorokin ofrece una interpretación similar del papel de la personalidad, sin recurrir al término de “papel” (la personalidad como “abonado de distintos grupos”).

A la par que la sociedad y la personalidad, el problema de la cultura estaba entre los más importantes de la sociología rusa. Al problema de la cultura se dedicaba esencialmente la filosofía social. La culturología de N. Danilevski provocó largas y serias discusiones. Incluso cuando no estaban de acuerdo con ella, no podían negar que su influencia era notable (por ejemplo, sobre P. Sorokin). En cuanto a una investigación más estrecha sociológica de los problemas de la cultura, la consideraban como resultado y determinante de las acciones e interacciones sociales (Serguéi Yuzhakov, E. de Roberty y otros sociólogos). E. de Roberty, M. Tugán-Baranovski y P. Struve creían que distintos elementos de la cultura cooperan en distinta sucesión, no simultáneamente, con cierto retraso (variante rusa de la teoría del “retraso cultural”). P. Sorokin se interesó por la integración de distintos elementos y sistemas de cultura en el período tardío de su actividad.

Cabe señalar aparte qué los sociólogos rusos comentaban animadamente las obras de los sociólogos burgueses occidentales. Se realizaba una gran y urgente labor de traducción, publicación de reseñas y resúmenes de la literatura sociológica extranjera. Prácticamente todos los sociólogos conocidos de Occidente (Ward, Giddings, Tarde, Gumplowicz, Spencer, Tönnies, Simmel, Weber, Durkheim y muchos otros) fueron traducidos al ruso y comentados. Se mantenían amplios contactos personales. Por ejemplo, M. Kovalevski conocía muy bien casi a todos los destacados sociólogos de fines del siglo XIX-comienzos del XX. Los sociólogos rusos fueron no sólo discípulos y popularizadores de los científicos extranjeros, sino en una serie de casos, después de analizar críticamente y aplicar muchas de sus ideas a otras condiciones y tareas, llegaron más lejos que sus colegas del exterior. Citaremos como ejemplo la ya mencionada tipología cultural de N. Danilevski, posteriormente asimilada por Spengler y Toynbee. N. Mijailovski fundamentó el psicologismo (descripción del fenómeno de la imitación) antes que Tarde. Las obras de Vladímir Béjterev e Iván Pavlov ejercieron gran

influencia sobre la formación de las bases científicas del behaviorismo. P. Sorokin creó la “teoría de estratificación y movilidad sociales”, etc.

El cuadro de la actividad sociológica científica en Rusia no será completo sin las indagaciones sociales empíricas (ante todo, estadísticas) con mayor razón, porque surgieron mucho antes que la propia sociología. A propósito, así sucedió en todos los países europeos. Pero había también diferencias. A la par de la estadística estatal, en Rusia existía la estadística de *los zemstvos*, institución que no tenía analogía en otros países. (*Los zemstvos* son organismos de administración local, fundados en una serie de provincias de la parte europea de Rusia, de acuerdo con la reforma de 1864.) La estadística de *los zemstvos* estudiaba principalmente la situación en la agricultura y los procesos de su desarrollo socioeconómico. A fines del siglo XIX en *los zemstvos* gozaban de gran influencia los funcionarios intelectuales. La estadística de *los zemstvos* recogió copiosos materiales acerca del estado y desarrollo de la agricultura en Rusia.

A comienzos del siglo XX la actividad de la estadística de *los zemstvos* fue asimilada y ampliada por numerosas revistas, sociedades científicas y personas privadas (maestros, médicos, economistas e ingenieros), que empezaron a efectuar investigaciones sociales por su cuenta y riesgo. La revista *Rússkaya Misl* escribió: “La encuesta conquista cada día más simpatías tanto de personas aisladas como de organizaciones enteras, ya que permite aclarar y estudiar la vida social”¹.

Los problemas que estudiaban la sociología y la estadística se referían principalmente a la vida y la situación de la capas bajas, la borrachera, los suicidios, etc. En la Rusia zarista eran problemas peliagudos. A veces desde el punto de vista científico las indagaciones empíricas no eran irreprochables en el plano organizativo ni metodológico. En varios casos era insuficiente la cantidad de muestreros aleatorios, se podría discutir acerca de los criterios cuantitativos de los sondeos, las preguntas que figuraban en las encuestas eran con frecuencia ambiguas, era difícil comparar los datos obtenidos, etc. Pero hubo también interesantes trabajos de investigación que contenían datos bastante representativos. Hasta hoy día estos trabajos tienen valor científico no sólo para los historiadores, sino también para los sociólogos.

¹ *Rússkaya Misl*, 1913, vol. 3, pág. 39.

A medida que se iba elucidando el aspecto conceptual de estas investigaciones, se hacen cada vez más frecuentes las obras metodológicas que intentan resumir la práctica empírica científica y corregir sus defectos. Durante los primeros decenios del siglo XX cunde la convicción de la necesidad de trabajar juntos los sociólogos teóricos y los sociólogos empíricos.

Desde comienzos del siglo XX empieza el proceso de institucionalización de la sociología. En la Rusia zarista el *leitmotiv* ideológico de la evolución de la sociología fue el reconocimiento de la necesidad de las reformas burguesas, lo que conducía inevitablemente a los científicos rusos al choque contra el cuerpo administrativo burocrático. A su vez, las autoridades acogían con desconfianza cualesquiera manifestaciones de librepensamiento y las indagaciones científicas. Eso deformaba el proceso de institucionalización de la sociología. Se dilató por muchos decenios el proceso de fundación de instituciones profesionales especializadas, cátedras, revistas y cursos de estudio. La sociología se abría a duras penas camino hacia las universidades. Por eso la mayoría de los sociólogos rusos no tenía instrucción sociológica especializada. Se dedicaban a la sociología historiadores, juristas, economistas políticos, egresados de escuelas militares, de las facultades de ciencias naturales, periodistas, sacerdotes, funcionarios, etc.

Entretanto el interés de amplios círculos de opinión por los aspectos teóricos y empíricos de esta ciencia creció vertiginosamente desde mediados de los años 90 y fue registrado en los cuestionarios que estudiaban los gustos del público lector a comienzos del siglo XX. Se publicaron varias obras y “programas-guías” particulares que ayudaban a orientarse en la diversa literatura sociológica, fueron confeccionadas las primeras bibliografías, únicas en aquellos años¹. Así, la obra de N. Karéev *Contribución al estudio de la sociología* (1897) era al mismo tiempo un manual sobre distintos problemas de sociología y una original investigación histórico-crítica de las principales tendencias de la sociología de aquella época. Este libro inicia la “tradición rusa” en la historiografía de la sociología que con el tiempo incluye obras de los eminentes sociólogos M. Kovalevski, M. Los destinos de la sociología en 15 años del siglo XX. En el libro *Historia de nuestros tiempos*, 1914.

¹ Kovalevski, M. *Los destinos de la sociología en 15 años del siglo XX*. En el libro *Historia de nuestros tiempos*, 1914.
Yuzhakov, S. *Diario de un periodista. Cómo estudiar la sociología*. – *Rússkoe Bogatstvo*, 1895, № 11.

levski, P. Sorokin y otros. Como en los centros docentes del país se prohibía enseñar la sociología, los sociólogos rusos M. Kovalevski, E. de Roberty, Y. Nóvikov y otros participaban en la labor de los seminarios sociológicos de las universidades de Francia, los EE.UU., Alemania y Bélgica.

En 1901, en París, M. Kovalevski y E. de Roberty fundaron la Escuela rusa de ciencias sociales. En la prensa de aquellos años se habló de esta escuela como del “primer modelo de facultad sociológica”, que no tenía analogías en la ciencia mundial ni en el sistema de enseñanza superior.

El principal objeto de estudio en la escuela era la sociología y —lo que es especialmente importante— su aplicación a los “problemas económicos, políticos y espirituales de Rusia”. Kovalevski creía que la teoría sociológica no se había formado aún, pero en las ciencias sociales concretas —la etnografía, la jurisprudencia, la historia de la religión y otras— los enfoques sociológicos surtían ya efecto. Por eso había que enseñar la sociología “desde el punto de vista de su método y las tareas científicas”, pero no exponer dogmáticamente tal o cual doctrina. Los principales cursos sistemáticos estaban dedicados a los fundamentos filosóficos de las ciencias naturales y sociales, la historia de la sociología y sus relaciones interdisciplinarias. Se impartían varios cursos especializados sobre los más diversos problemas sociológicos: los problemas de la familia, del poder, del Estado, de la religión, etc. Los estudios prácticos estaban dedicados a los siguientes temas: 1) el progreso industrial y técnico en Rusia; 2) los *zemstvos* y la historia de la autoadministración; 3) la prensa, las corrientes y los grupos políticos; 4) la clase obrera y el campesinado. Se suponía la preparación de tesis y su defensa después de tres años de estudios.

La escuela se proponía también otros fines: exponer ante los científicos extranjeros los problemas más importantes de la sociedad rusa, su ciencia social, así como determinar hasta qué grado los trabajos de los científicos occidentales valían para aplicarlos a la realidad rusa. Con la escuela colaboraban los colegas extranjeros de los sociólogos rusos A. Fouillée, L. Levy-Bruhl, G. Tarde, G. De Greef y muchos otros. La Escuela rusa de ciencias sociales y sus fundadores eran partidarios de la renovación democrático-burguesa de Rusia.

A pesar de que a petición del Gobierno zarista la escuela fue clausurada, desempeñó un importante papel en la formación de la sociología rusa. Muchas conferencias y cursos de estudio

de la escuela fueron temas de investigaciones científicas posteriores de sus profesores y discípulos. La escuela ayudó a avivar el interés por la ciencia sociológica entre distintos círculos de la sociedad rusa. En cinco años de su existencia en la escuela cursaron estudios más de dos mil personas, los informes sobre su actividad penetraban no sólo en la prensa capitalina, sino también provincial. Y, por último, muchas organizaciones sociológicas (círculos estudiantiles, asociaciones, secciones, cátedras, sociedades, etc.), que surgieron después de la Revolución de Febrero, se apoyaban en su experiencia científica y docente.

En 1908 se fundó el Instituto Psiconeuroológico privado con la primera cátedra de sociología, que prosiguió desarrollando el programa de la escuela parisina. La cátedra confeccionó los cursos docentes de sociología y preparó cuatro ediciones de la recopilación *Nuevas ideas en la sociología*. En 1916, K. Tájtarev y P. Sorokin, colaboradores de la cátedra, organizaron la Sociedad Sociológica Rusa, que llevaba el nombre de M. Kovalevski, y en 1920, una facultad en la Universidad de Petrogrado.

Los teóricos de las más distintas corrientes escribían acerca de la necesidad de la observación directa, de hacer encuestas, sondeos, experimentos e introducir los métodos cuantitativos en la sociología, sobre la urgencia de fundar instituciones donde equipos de científicos trabajasen según un plan determinado, realizando labor de investigación. ‘En nuestros tiempos, semejantes laboratorios sociológicos sólo empiezan a funcionar —escribió un sociólogo—, pero de su éxito depende en sumo grado el futuro de la ciencia sociológica.’¹ Cuando, por fin, fueron creados el Instituto de psicología social, el Laboratorio de reflexología colectiva, el Instituto sociológico, supieron recoger cuantioso material empírico sobre los problemas de la organización científica del trabajo, la reagrupación social de los habitantes de Petrogrado y los cambios del ‘nivel de vida’ de distintas capas de población en los años de la guerra y la revolución. (Más tarde P. Sorokin, basándose en este material, formuló sus teorías de la estratificación, la movilidad, la revolución y la continuidad de la ciudad y el campo.)

Así pues, a comienzos de los años 20 la sociología en Rusia era una ciencia bastante desarrollada. Sus criterios eran la aspiración a la integración teórico-metodológica, el desarrollo

¹ Jvostov, V. *Fundamentos de la sociología*. Moscú, 1920, pág. 69.

del nivel empírico de investigaciones y la institucionalización (la organización de la enseñanza y la labor científica). Un importantísimo rasgo distintivo de la sociología rusa era la convicción de que esta ciencia debía servir al pueblo. Así, un estadista ruso escribió en uno de los primeros manifiestos positivistas “*Nuestra ciencia*” y *los científicos* (1861): “La verdadera ciencia debe ser democrática, sin castas profesionales y sin complacer sólo a los todopoderosos, su misión consiste no en conseguir el bienestar de los propios científicos, sino el ideal humano, resolver los problemas sociales; no es la ciencia por la ciencia, sino la ciencia para el pueblo. Seguir estos principios es un deber moral de la sociología” (el autor del manifiesto la llamaba ‘fisiología de la sociedad’).

A medida que se reforzaban el marxismo y el movimiento proletario, la situación cambiaba. La revolución de 1905 demostró toda la inestabilidad y la estrechez de clase del liberalismo burgués. En las ciencias sociales triunfa la idea de repartir el poder con la nobleza. En las condiciones cambiadas la sociología burguesa estaba dispuesta a ayudar teóricamente en esta tarea y explicar desde el punto de vista “científico” la necesidad de tal alianza. La Revolución de Octubre de 1917 hizo la conclusión definitiva de que la sociología burguesa rusa se había deslizado al campo de la contrarrevolución. Precisamente en este momento P. Sorokin pronunció la tristemente conocida frase: “La revolución es una dama sombría”.

Después de la Revolución de Octubre se puso evidente la profunda crisis interna de las ciencias sociales burguesas rusas, puesto que no existe ninguna posición teórica integral, el eclectismo en los principios invade a los científicos. Los sociólogos, cuyas concepciones se diferencian en muchos aspectos, se desilusionan de la ciencia sociológica que no ha podido prever y explicar temibles acontecimientos: la guerra mundial de 1914 y la revolución socialista de 1917.

La nueva etapa en el desarrollo de la sociología en Rusia se asocia a los nombres de Lenin y Plejánov, que asentaron los cimientos de la sociología marxista. Es especialmente considerable el aporte de Lenin, en cuyas obras dicha ciencia fue elaborada en el aspecto teórico general y en los aspectos concretos.

Lenin analizó detalladamente el problema del papel del factor subjetivo en la historia, dio la definición del concepto de “clase”, formuló la teoría del imperialismo, enriqueció la teoría marxista del Estado (*El imperialismo, fase superior del*

capitalismo, El Estado y la revolución). Tiene gran importancia metodológica la crítica por Lenin de las concepciones filosófico-sociológicas de los machistas y los neokantianos (*Materialismo y empiriocriticismo*). La doctrina de Lenin acerca de las dos tendencias en el problema nacional ofrece la clave para los procesos decisivos de desarrollo de las naciones en la época contemporánea (*El problema nacional en nuestro programa, La clase obrera y la cuestión nacional, Notas críticas sobre el problema nacional y otros*). Las obras de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia, Estadística y sociología* y otras son ejemplo de análisis marxista en las investigaciones de los procesos sociales.

La Revolución de Octubre de 1917 abrió una nueva página en la historia de la sociología rusa, pero eso es un tema para otro libro.

CONCLUSION

En la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX en la sociología occidental se efectuó una complicada evolución. De un programa bastante confuso como era, por ejemplo, la concepción de Comte, a comienzos del siglo XX la sociología se convirtió en la parte rectora de las ciencias sociales que pretendía ocupar una posición sólida en las universidades, y que ya tenía en algunos países. Las teorías reduccionistas primitivas cedieron el lugar a las concepciones mucho más complejas y diferenciadas. La sociología adquirió su propio aparato conceptual. Se emprendió la elaboración sistemática de los problemas de la metodología y la técnica de las investigaciones. Se amplió el círculo de los problemas de estudio. El desarrollo paralelo de la teoría general y de las investigaciones sociales empíricas empieza a sustituirse por la orientación a la integración, lo que provoca cambios sustanciales en los puntos de referencia tanto de los teóricos como de los empíricos. Todo ello preparó el sucesivo crecimiento de la profesionalización e institucionalización de la sociología, especialmente a partir de los años 20. Por lo que a la teoría se refiere, la sociología no marxista también hoy sigue inspirándose en los autores de su período “clásico”: como Weber, Durkheim, Simmel o Pareto.

Como hemos visto, las relaciones entre estos autores eran bastante complicadas. Seguramente, en vida gozó de mayor popularidad el marginado Simmel, que no fue reconocido oficialmente¹. Sus obras eran ampliamente conocidas no sólo en Alemania, sino también en Francia, Inglaterra, Italia, Rusia

¹ Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*.

Levine, Donald N. *Introduction*. In: *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

y los EE.UU., donde le hacía propaganda Small; cuando en 1927 se realizó la encuesta de 258 sociólogos norteamericanos, Simmel ocupó el segundo lugar por la popularidad entre los autores europeos, cediendo sólo a Spencer¹. Durkheim quien rechazaba en general la concepción de Simmel, reconocía al propio tiempo la sutileza de su pensamiento teórico y el “sentimiento de especificidad de los hechos sociales”², propio de él. Simmel ejerció una influencia bastante grande sobre su amigo Weber, quien veía en las obras de Simmel un maremágnum de importantes nuevas ideas teóricas y observaciones excepcionalmente ingeniosas. Según Coser³, los tipos ideales de Weber tienen mucho de común con las “formas sociales” de Simmel, y el hecho de que Weber acentúe el papel decisivo del dinero en la aparición de los sistemas económicos racionales está íntimamente ligado con las ideas de la *Filosofía del dinero*, de Simmel. Naturalmente, eso no excluía las profundas diferencias teóricas entre estos pensadores. En 1908 Weber empezó a escribir el artículo sobre Georg Simmel, pero no lo terminó ni lo publicó para no perjudicar con su crítica a Simmel, quien aspiraba a regentar una cátedra en Heidelberg (el manuscrito de Weber de su archivo de Munich fue publicado sólo a comienzos de los años 70). En ese artículo Weber hablaba de la inadmisibilidad de los principios fundamentales de la metodología de Simmel, lo criticaba por la ambigüedad y el carácter formal del concepto de “interacción”, por la confusión de los sentidos sociales subjetivo-intencionales y objetivo-significativos y por su afición a los problemas metafísicos⁴.

En aquellos años se desplegaron serias discusiones entre otros teóricos de la sociología. Por ejemplo, Tönnies, quien fuera de Alemania era mucho menos conocido que Simmel (su obra fundamental fue traducida al inglés sólo en 1940 y al francés, en 1944), participó en una enconada polémica con Durkheim. En su extensa y en general positiva reseña del libro de Tönnies (1889) Durkheim interpretó *Gemeinschaft* como comunidad orgánica y *Gesellschaft* como mecánica, repro-

¹ Levine, Donald N., Carter Ellwood B., Gorman, Eleanor M. *Simmel's Influence on American Sociology*. In: *The American Journal of Sociology*. Chicago, 1976, vol. 81, N° 4, p. 841.

² Lukes, Steven. *Emile Durkheim, His Life and Work*, p. 404.

³ Coser, Lewis A. *Masters of Sociological Thought*, p. 249.

⁴ Levine, Donald N. *Introduction*. In: *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*.

chando a Tönnies que él considerara artificial el segundo tipo de la organización social y no viera la transición de un tipo a otro. Por supuesto, Tönnies no estaba de acuerdo con esa interpretación de sus concepciones y, a su vez, escribió en su reseña del libro *La división del trabajo social* de Durkheim (1896) que toda la sociología de Durkheim no era más que una modificación de la sociología spenceriana, lo que tampoco era justo.

Para Pareto, Simmel, Tönnies, Durkheim y Weber no existían. Esa situación de menospicio mutuo existía también entre Durkheim y Weber: Durkheim mencionó el nombre de Weber sólo una vez en una crónica acerca del I Congreso sociológico alemán. Weber no menciona para nada a Durkheim. Pero, según afirman Bendix y Roth¹, hasta 1914 Weber no fue una figura bastante destacada en Alemania y mucho menos en otros países. Naturalmente, Durkheim, reconocido maestro de la sociología francesa, era mucho más conocido en Europa. Aunque todos sus libros esenciales, incluyendo fragmentos de su obra *Formas elementales de la vida religiosa* que vio la luz en 1912, fueron traducidos en vida del autor sólo en Rusia (a pesar de los obstáculos que ponía la censura, las editoriales rusas traducían excepcionalmente rápido la literatura sociológica, así que el lector ruso de comienzos del siglo XX estaba al tanto de todas las últimas corrientes ideológicas en Europa Occidental y los EE.UU.), sus ideas tenían gran resonancia ya a comienzos del siglo XX. Sin embargo, en los EE.UU. hasta los años 30 la popularidad de Durkheim fue menor que la de su oponente Tarde, cuyos escritos fundamentales fueron traducidos al inglés ya a fines del siglo XIX-comienzos del XX. En los primeros 25 años del siglo XX los sociólogos norteamericanos tenían en gran estima a Cooley, Giddings, Ross, Sumner y Ward².

Al analizar las relaciones entre los sociólogos de fines del siglo XIX-comienzos del XX, su actitud desatenta de unos respecto a otros, que hoy día nos parece asombrosa, cabe recordar que cada sociólogo tenía su propio grupo de consultantes. Con frecuencia estos grupos no tenían relación directa con

¹ Bendix, Reinhard and Roth, Guenther. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*.

² Levine, Donald N., Carter, Ellwood B., Gorman, Eleanor M. Simmel's Influence on American Sociology. In: *The American Journal of Sociology*, 1876, vol. 81, Nº 4, p. 813, 840.

la sociología y, además, sus actividades no se cruzaban. En el círculo de autoridades intelectuales de Durkheim entraban el historiador Fustel de Coulanges, los filósofos Émile Boutroux y Charles Renouvier. Simmel mantenía contactos personales con eminentes personalidades de la cultura de su tiempo: entre sus amigos y correspondentes se hallaban Auguste Rodin, Rainer Rilke, Edmund Husserl, Martin Buber, Albert Schweitzer y Ernst Troeltsch; es imposible comprender las obras de Simmel fuera del contexto de la filosofía alemana de aquel período. Tönnies menciona entre sus inspiradores ideológicos a los juristas Rudolf Ihering, Otto von Gierke y Henry Sumner Maine, los economistas Johann Karl Robertus y Adolf Wagner, los etnólogos Johann Jakob Bachofen y Henri Louis Morgan, pero especialmente a Carlos Marx. Es sintomático que destinara su obra fundamental a los filósofos. El desarrollo ideológico de Weber está relacionado con una serie de destacados historiadores alemanes (Heinrich von Sybel, Theodore Mommsen), los economistas (Wilhelm Roscher, Karl Knies, Gustav Schmoller, Adolf Wagner, Lujo Brentano y Werner Sombart) y los filósofos (Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert). Al principio sus obras se concebían como dedicadas a la economía o la historia. El contexto intelectual en el cual trabajaba Pareto era aún más específico.

Naturalmente, distintos orígenes ideológicos y orientaciones intelectuales engendraban distintos estilos del pensamiento sociológico.

Pero por muy complicadas que fuesen las colisiones entre los representantes de distintas corrientes de la sociología no marxista de fines del siglo XIX-comienzos del XX, el blanco principal de sus ataques críticos fue el marxismo. Como señalara el historiador inglés de la sociología John Madge, “en el siglo pasado los científicos europeos sostenían una constante discusión con el marxismo e incluso cuando no mencionaban al oponente, se podía encontrar fragmentos del diálogo enfocado al marxismo”¹. Actualmente son pocos los que se atreven a impugnar la opinión del conocido historiador norteamericano Stuart Hughes, quien dijo que Marx fue ‘la comadrona del pensamiento social del siglo XX’².

¹ Madge, John. *The Origins of Scientific Sociology*. London, Tavistock Publications, 1970, p. 550-560.

² Hughes, H. Stuart. *Consciousness and Society*, p. 74.

¿Qué actitud mantenía la ciencia académica frente al desarrollo de la sociología marxista?

Hasta los años 80-90 del siglo XIX el principal método de la “crítica” burguesa del marxismo fue silenciarlo. A decir verdad, algunos científicos —principalmente quienes estaban relacionados de uno u otro modo con la socialdemocracia o se interesaban por la situación de la clase obrera— leían anteriormente las obras de Marx. Tönnies, que en su juventud se aficionó al socialismo, ya en 1878 leyó atentamente el primer tomo de *El Capital*, que ejerció sobre él una gran influencia. Le Play conocía las obras de Marx y las citaba, aunque de las mismas ideas hacía las deducciones opuestas; como señaló un correspondiente austriaco suyo, Marx propone edificar una sociedad nueva, y Le Play, perfeccionar la vieja. Pero en aquellos años entre el cuerpo docente de las universidades eran pocos los que conocían las obras de Marx.

A fines del siglo XIX la situación cambió. En el I Congreso del Instituto Internacional de Sociología, que se celebró en octubre de 1894, gracias a las intervenciones de M. Kovalevski, E. Ferri, F. Tönnies, P. Lilienfeld y otros, la teoría de Marx estaba en el centro de la atención. Nadie dudaba de que el materialismo histórico fuese una teoría sociológica, y Ferri lo aprobó por entero declarando que “la sociología será socialista o no existirá”¹. Muchos sociólogos de comienzos del siglo XX tenían en gran estima los méritos científicos de Marx. Por ejemplo, Small escribió que “Marx fue uno de los pocos verdaderamente grandes pensadores en la historia de las ciencias sociales” y que el papel que desempeñó Marx en las ciencias sociales “fue análogo al de Galileo en la física”². En las obras de sus antagonistas como Weber, Durkheim y Pareto encontramos referencias respetuosas sobre Marx.

No se trata del reconocimiento formal de los méritos. Las concepciones de Tönnies, Durkheim, Weber y otros eminentes sociólogos de fines del siglo XIX-comienzos del XX contienen numerosos y muy importantes *elementos* que, si no fueron tomados directamente del materialismo histórico, en todo caso

¹ *Cahiers Internationaux de Sociologie*: Volume XXXI, Juillet-Décembre 1961, p. 177.

² Small, Albion W. *Socialism in the Light of Social Science*. The University of Chicago. In: *The American Journal of Sociology*. Volume XVII, N° 6, May, 1912, p. 809, 810.

son *afines a él*, especialmente si tenemos en cuenta no la solución, sino el *planteamiento* del problema. Sin tomar en consideración esa circunstancia es imposible comprender la sociología del conocimiento de Durkheim, la teoría del capitalismo de Weber, la dicotomía de la “comunidad” y la “sociedad” de Tönnies, la teoría de la ideología de Pareto, por mucho que se diferenciara cada una de esas concepciones, tomada en conjunto de la marxista. Sin embargo, en general la actitud de la “sociología académica” frente a la doctrina de Marx era preconcebida y carecía de objetividad.

Por una parte, los sociólogos (por ejemplo, Weber) trataban de demostrar que entre la teoría marxista del capitalismo y su programa socialista no existía un nexo orgánico. Por otra parte, estaba divulgada la opinión de que la sociología dialécticamente “elimina” el socialismo como tal. Small y Vincent en su manual de sociología escribieron que era necesario diferenciar la sociología y el socialismo y que el socialismo se refería a la sociología como la astrología a la etapa inicial de la astronomía o la alquimia a los orígenes de la química. De este modo, la sociología de Marx y su teoría socialista se catalogaban entre la prehistoria de la ciencia.

Con las divergencias ideológicas están íntimamente relacionadas las divergencias teóricas. La teoría sociológica de Marx reúne en sí la comprensión de la sociedad como sistema (el concepto de formación, el modo de producción como base de la estructura social, el principio del determinismo) con el historicismo dialéctico (el desarrollo como lucha de los contrarios, la lucha de clases como modo de solucionar las contradicciones antagónicas, etc.). Si “sustrajéramos” del marxismo la dialéctica que era absolutamente ajena al pensamiento positivista, el materialismo histórico se convertiría fácilmente en una de las variantes de la ecléctica “teoría de los factores” o en el “materialismo económico” vulgar. Eso fue precisamente lo que hicieron los sociólogos-positivistas que generalmente estudiaban no las obras originales del marxismo, sino sus distintas vulgarizaciones, de las cuales, como es sabido, Marx se deslindaba resueltamente.

Cabe tener en cuenta asimismo que muchas importantísimas obras que revelaban la *dialéctica* de la filosofía social marxista (*La ideología alemana*, *Manuscritos económico-filosóficos* y otras) vieron la luz varios decenios después, y las cartas de Engels sobre el materialismo histórico, donde cri-

ticaba la interpretación simplista de sus ideas y de las ideas de Marx, eran prácticamente desconocidas fuera de los círculos del partido socialdemócrata.

A fines del siglo XIX la ciencia "académica", que ya sin ello era ideológicamente hostil a la teoría sociológica marxista, se enteró de la existencia de esa teoría, pero en una forma preeminente vulgarizada. La presentaban como una teoría reduccionista primitiva, basada en la interpretación mon causal del determinismo, que negaba la importancia de la actividad consciente de los hombres, etc. Por supuesto, ese "marxismo" caricaturizado no resistía ninguna crítica filosófica más o menos seria. Cada nueva "refutación" refrendaba el estereotipo negativo. Por eso, los sociólogos de los años 20-40 del siglo XX, con raras excepciones, conocían el marxismo aún peor que la generación anterior.

El marxismo real, histórico no tenía nada de común con el estereotipo vulgar. En las obras de Marx y Engels encontramos una amplia caracterización de las teorías sociológicas del utilitarismo inglés, de los románticos convencionalistas, una profunda crítica de los juicios de Comte, Spencer y la escuela naturalista en la sociología. En el umbral del siglo XX el análisis crítico de las teorías sociológicas burguesas ocupa un lugar cada vez más notable en la literatura marxista. Basta recordar las obras de Mehring, enfiladas contra la falsificación neokantiana del marxismo, contra Sombart y el socialismo de cátedra, la polémica de Labriola con Croce, el análisis crítico de las obras de Rickert, Croce, Tarde y otros por Plejánov.

La crítica por Lenin de la "sociología subjetiva" de los populistas rusos demostró la inconsistencia de la reducción de lo social a lo psicológico. En *Materialismo y empiriocriticismo* fue demostrada la esterilidad de las interpretaciones biólogo-energéticas de la vida social, se revelaron las raíces sociales y gnoseológicas de la teoría neokantiana y neopositivista de la sociedad. En los decenios posteriores ese diálogo se amplía y ejerce una influencia cada vez más profunda sobre el desarrollo del pensamiento sociológico, tanto en Occidente como en Oriente.

INDICE ONOMASTICO

- Abrams, Ph.—131
Adorno, Th.—205, 314
Ammon, O.—72, 73
- Bacon, F.—222
Bachofen, J. J.—175, 364
Bagehot, W.—83, 84
Baldwin, J. M.—107, 112, 114, 119
Barceló, A.—58
Barth, P.—255
Bastian, A.—190
Bebel, A.—19
Becker, H.—4
Béjterev, V.—58, 107, 354
Bell, D.—257
Bendix, R.—363
Bentham, J.—15, 16, 42
Bergson, H.—159
Bernard, L.—53, 102, 171
Boas, F.—112, 154, 155
Bogardus, E. S.—337
Bogdánov, A.—352
Bonald, L de—14, 142, 143, 216
Booth, Ch.—127-132, 149
Bouglé, C.—208, 220
Boutroux, E.—364
Bowley, A.—132
Brentano, L.—364
Bryce, J.—168
Buber, M.—364
Buckle, H. Th.—39, 62
Buffon, G. L L. de—11, 12
Bulgákov, S.—351
Burckhardt, J.—152, 153
Burke, E.—13
- Carey, H. Ch.—57, 59
Cassirer, E.—306
Colbert, J.—132
Cooley, Ch. H.—53, 114-119, 162, 363
Comte, A.—20-40, 43, 44, 47, 51, 75, 84, 95, 108, 149, 157, 161, 168, 207, 208, 216, 222, 224, 226, 237, 245, 318, 346, 361, 367
Condorcet, M. J. A.—21, 26, 132, 208
Coser, L.—40, 337, 362
Cournot, A.—108
Cousin, V.—61
Cresson, A.—25
Crose, B.—269, 367
- Chamberlain, H. S.—72
Chizhevski, A.—68
- D'Alembert, J. M.—132
Danilevski, N.—153, 348, 350, 351, 354
Dante A.—200
Darwin, Ch.—17, 42, 55, 56, 81, 338
Davy, G.—208
Demolins, E.—67-69, 141
De Roberty, E.—208, 217, 347-350, 354, 357
Dilthey, W.—159-164, 167, 190, 262, 263, 269, 270, 353, 364
Dion, M.—257, 258
Durkheim, E.—39, 53, 81, 108,

- 113, 123, 145, 150, 168, 170-
 172, 189, 207-258, 271, 272,
 305, 306, 313, 337, 346, 354,
 361-366
- Ellwood, Ch.**-119
Engel, E.-144
Engels, F.-17, 19, 126, 211, 330,
 366, 367
Espinás, A.-79, 80, 170, 217
- Fauconnet, P.**-208
Ferguson, A.-9
Ferri, E.-108, 316, 365
Fouilliée, A.-39, 79, 170, 357
Fourier, Ch.-16
Frank, S.-348, 349
Frazer, J.-248, 305
Freud, S.-102, 275, 328
Freyer, H.-268
Frobenius, L.-154
Fustel de Coulanges, Numa-Denis-364
- Galilei, G.**-287, 365
Galton, F.-127
Garofalo, R.-108
Gehlen, A.-205
Giddings, F.-81, 97-101, 170,
 354, 363
Gierke, O.-364
Glazer, N.-257
Gobineau, J. A.-71, 72
Graebner, F.-154
Granet, M.-208
Graunt, J.-11
Guerry, A. M.-134, 144
Gumplowicz, L.-84-88, 169, 170,
 354
- Habermas, J.**-315
Halbwachs, M.-208
Haeckel, E.-75
Halley, E.-11
Haushofer, K.-65
Hegel, G.-10, 39, 74, 161
Helvetius, C. A.-9, 15
- Henderson, L.**-337, 338
Herbart, J. F.-103
Herder, J.-161
Hobbes, T.-9, 42, 173, 175,
 179, 180, 311
Hobhouse, L.-168
Hofstadter, R.-53, 90
Holbach, P.-9, 15
Homans, G.-337, 338
Horkheimer, M.-205, 314
House, F.-337
Hughes, S.-158, 364
Hume, D.-9, 42, 95
Huntington, E.-66, 67
Huntington, S.-257
Husserl, E.-159, 167, 305, 364
Huxley, T.-25, 81
- Ibn-Jaldún**-67
Ihering, R.-364
Izoulet, J.-217
- James, W.**-102, 114, 338
Jaurès, J.-211
Juquelier, P.-107
- Kant, I.**-42, 159, 190, 199, 201,
 208, 244, 311
Karéev, N.-342, 344, 347, 349,
 351, 353, 356
Karsavin, L.-348
Kautsky, K.-19, 211
Kay-Shuttle Worth, J.-124, 125
King, G.-11
Kjellén, J. R.-65
Kluckhohn, C.-337
Knies, K.-260, 301, 364
Korkunov, N.-348
Kovalevski, M.-170, 208, 342,
 347-350, 354, 356-358, 365
Kroeber, A.-68
- Labriola, A.**-19, 211, 367
Lafitau, J.-12
Lagrange, L.-20
Laplace, P.-11, 12, 132, 155,
 156

- Lapouge, C. V. de—72, 73
 Lassalle, F.—211
 Lavoisier, A.—11
 Lavrov, P.—353
 Lazarsfeld, P.—139
 Lasarus, M.—103
 Lebon, G.—106, 107, 110, 119,
 250, 282, 283, 313, 332
 Le Dantec, F.—25
 Le Play, F.—68, 128, 139-144,
 168, 207, 365
 Leibniz, G.—173
 Lenin V. I.—17, 19, 52, 93, 155,
 341, 359, 360, 367
 Leóntiev, K.—348
 Levenstein, A.—148
 Lévy-Bruhl, L.—211, 305, 357
 Lexis, W.—145
 Lilienfeld, P.—76, 78, 84, 170,
 347, 365
 Lipset, S. M.—257
 Locke, J.—9, 42, 95, 175, 180
 Lombroso, C.—39, 68, 108, 316
 Lötzka, A. J.—58
 Löwith, K.—289
- Madge, J.—364
 Máikov, V.—342-344
 Maine, H. S.—174, 364
 Maistre, J. de—14, 59, 216
 Malthus, T. R.—12, 42
 Maquiavelo, N.—311, 336
 Marcuse, H.—314
 Marx, C.—17-19, 151, 173, 185,
 204, 211, 212, 234, 254-256,
 287, 289, 312, 313, 330, 337,
 339, 340, 346, 364-367
 Mauss, M.—208, 211
 Mayer, C.—301
 McDougall, W.—101, 102, 119
 Mead, G. H.—117, 118
 Méchnikov, L.—70
 Mehring, F.—367
 Menger, K.—170, 175
 Merton, R.—242, 337
 Michels, R.—316
 Mijailovski, N.—107, 112, 344,
 353, 354
 Mill, J.—15
 Mill J. S.—95, 108, 157, 161, 166,
- 222, 223, 318
 Mitzman, A.—302
 Mommsen, T.—190, 364
 Mommsen, W.—279, 302
 Monge, G.—20
 Montesquieu, Ch.—20, 108, 208
 Morgan, L. H.—175, 364
 Mosca, G.—316, 317, 332
 Mougeolle, P.—67
 Moynihan, D.—257
 Müller, M.—61, 75, 249
- Nietzsche, F.—100, 105, 152, 153,
 173, 190, 275, 311
 Nisbeth, R.—257
 Nóvikov, Y.—79, 208, 357
- Oberschall, A.—144, 169, 170
 Obolenski, L.—348
 Ostwald, W. F.—58
 Owen, R.—16
- Pantaleoni, M.—316
 Parent-Duchatlet, A.—134
 Pareto, V.—58, 171, 172, 254,
 313, 316-340, 361, 363-366
 Park, R.—170
 Parsons, T.—39, 54, 271, 286,
 313, 337, 338
 Pavlov, I.—354
 Perrin, R. G.—50
 Petty, W.—11
 Plejánov, G.—19, 167, 359, 367
 Plessner, H.—205
 Poincaré, H.—171
 Proudhon, P. J.—211
- Quétlet, L. A. J.—24, 68, 125,
 135-139, 141, 144, 145, 346
- Ranke, L. von—266
 Ratzel, F.—63-66
 Ratzenhofer, G.—87, 88
 Reclus, E.—70
 Renan, J. E.—39, 61
 Renouvier, Ch.—364

- Retzius, A.-73
 Ribot, T.-100
 Ricardo, D.-260
 Rickert, H.-165-167, 263, 264,
 266, 268, 364, 367
 Rilke, R. M.-364
 Ritter, K.-62, 63
 Rodbertus, J.-364
 Rodin, A.-364
 Roscher, W.-260, 301, 364
 Ross, E. A.-112, 119, 363
 Roth, G.-363
 Rothacker, E.-205
 Rousseau, J.-J.-10, 208
 Rowntree, B. S.-131
- Saint-Simon, C. H. de-16, 21, 40,
 208, 211, 216
 Savigny, F. von-174, 175
 Schäffle, A.-76-78, 84, 170
 Scheler, M.-205, 305
 Schelling, F. W. J. von-74
 Schluchter, W.-314
 Schmidt, G.-314
 Schmoller, G.-143, 145, 170, 175,
 260, 364
 Schnapper-Arndt, G.-146
 Schopenhauer, A.-153
 Schweitzer, A.-364
 Séchenov, I.-25
 Semple, E. C.-66
 Seyfarth, C.-314
 Sighéle, S.-105
 Simiand, F.-208, 211
 Simmel, G.-111, 162, 170, 171,
 188, 190-206, 344, 346, 351,
 361-364
 Sinclair, J.-124
 Small, A.-88, 89, 169, 170, 362,
 365, 366
 Smith, A.-9, 42, 117, 260
 Smith, R.-248
 Sombart, W.-205, 261, 364, 367
 Sorel, G.-317
 Sorokin, P.-142, 162, 305, 347-
 355, 357-359
 Spencer, H.-25, 41-54, 56, 57,
 75, 81, 84, 90, 97, 98, 108,
 149, 161, 170, 173, 226, 318,
 346, 354, 362, 367
- Spengler, O.-205, 354
 Spinoza, B.-173, 175, 178, 179
 Spranger, E.-162
 Stammler, R.-205
 Steinthal, H.-103, 190
 Stern, W.-162
 Stirner, M.-100
 Struve, P.-354
 Sumner, W. G.-53, 85, 89-92,
 169, 170, 338, 363
 Sybel, H. von-364
- Taine, H.-25, 39, 61, 105, 157
 Tájtarev, K.-348, 358
 Tarde, G. de-81, 83, 107-114,
 119, 155, 170, 208, 332, 354,
 357, 363, 367
- Thierry, A.-10
 Thomas, W.-91
 Tönnies, F.-143, 145, 150, 169-
 188, 191, 226, 294, 354, 362-
 366
- Tourville, H. de-68, 69, 141
 Troeltsch, E.-205, 364
 Trotter, W.-101
 Tugán-Baranovski, M.-354
 Turgot, A.-R. J.-132, 161
 Tylor, E. B.-55, 154, 249, 305
- Vaccaro, M. A.-82
 Vacherot, E.-39
 Vallaux, C.-67
 Vauben, S.-132
 Vico, G.-10
 Vidal de la Blanche, P.-69
 Vierkandt, A.-188
 Vigouroux, A.-107
 Villermé, L.-133, 134
 Vincent, G.-170, 366
 Vipper, R.-351
 Virchov, R.-144
 Volney, C. F. de-12
- Wagner, A.-145, 364
 Wallace, A.-81
 Wallas, G.-102
 Walras, L.-316, 321
 Walther, A.-266

- Ward, L.—81, 89, 97, 98, 100,
169, 170, 354, 363
- Webb, B.—132
- Webb, S.—132
- Weber, A.—145
- Weber, M.—143, 145-148, 150,
162, 163, 167, 171, 172, 178,
205, 254, 259-314, 353, 354,
361-366
- Wiese, L., von—188
- Winckelmann, I.—282
- Windelband, W.—164, 165, 364
- Winiarski, L.—58, 59
- Woltmann, L.—74
- Worms, R.—78, 79, 170, 208
- Woyslawski, H.—205
- Wundt, W.—96, 104, 113, 170,
186, 208
- Yuzhakov, S.—354
- Zeller, E.—190
- Znaniecki, F.—162

INDICE DE MATERIAS

- Abstracción –18, 26, 179
Acción –véase Acción social
Acción social –271, 278, 280, 282, 285, 290, 291, 321, 323, 324
–afectiva –284, 285, 287
–alógica –321, 322, 323, 328, 338
–axiológico-racional –284, 285
–clasificación, –322
–intencional-racional –273, 274, 277, 279, 280, 284, 285, 287, 290
–lógica –321-323
–tipos –274, 284
–tradicional –284, 285
Adaptación –105, 108, 110
Ameliorismo –50
Anatomía (social) –77
Anomia –241, 246, 257
Antagonismo (entre el trabajo y el capital) –229, 232, 234
Antipositivismo –158, 348
Antropología –44, 45, 153
Antroposociología –72
Apriorismo –252
“Aritmética política” –121
Asociación –57, 80, 218, 236
Asociación Sociológica Interna-
cional –3
Atribución al valor –263
Autoridad –248, 257, 290
Autoridad –291, 292, 294, 295
–carismática –295, 296, 297
–convencional –293, 294, 296, 297
–legal –292, 294, 295, 297, 299
–patriarcal –294
–tipos –291

Bien –15, 47, 243
Burguesía –13, 15, 41
Burocracia –171, 292, 297

Cambio –11
Capitalismo –13, 15, 16, 98, 151, 152, 199, 205, 212, 232, 234, 235, 259, 261, 265, 290, 297, 303, 304, 341, 342
Carisma –171, 295, 299, 303
Censo (de población) –11, 132
Ciencias naturales –8, 20, 156
–humanitarias –159, 160
–sociales –156
Cientismo –156, 157, 346
Clase –10, 15, 85, 87, 130, 131, 149, 152, 212, 235, 317, 322, 332, 333, 352, 359
Clasificación (de ciencias, de es-
cuelas) –22, 23, 27, 56, 164, 165
–de crímenes –133
–de emociones (sentimientos)
–324
– de formas sociales –180
–de normas sociales –181
–de población –129
–de relaciones humanas –180
Clima –60, 66-68
Coacción social –213
Colectivismo –43, 255

- Comercio** –14
Competencia –21, 32, 90, 151, 233
Comportamiento (conducta) social –9, 67, 171, 178, 241, 324
 –desviado –242, 247
Comprensión (categoría) –160, 269, 271, 273, 275, 278, 286
Comunicación (como forma de relaciones sociales; véase asimismo Formas de sociación) –93, 250, 256
Comunidad –8, 175, 176, 177
 –y la sociedad –173, 176, 177, 182, 366
Comunismo –38
Conciencia colectiva –77, 99, 219, 221, 228-230, 247, 250, 253, 257
 –e individual –217
Conflictos –82, 85, 87, 89, 92, 187, 212, 232, 234, 256
Congreso Mundial de Sociología –3
Consenso –32, 187
 –consenso general –27, 32, 208
Conservadurismo –337
 “*Contrato social*” –9, 36
Control social –257
Cooperación –32
Corporación –210, 232
Corporativismo –143
Correlación –223
Creencia –218, 219
Crisis
 –de la física –155
 –del capitalismo –236
 –del modelo positivista –325
 –económica –207, 225, 229
 –espiritual –246
 –metodológica –155
 –moral –229
 –política –207
 –social –152, 210, 235, 237, 244, 255, 257, 325
Cristianismo –308
Cultura –55, 58, 60, 64, 69, 71, 103, 153, 154, 162, 188, 202, 204
Darwinismo social –64, 73, 79, 81, 84
 –social-darwinismo –81, 82, 89, 92, 126
Delincuencia –149, 224
Dependencia causal (nexo, vínculo) –223, 231, 320
Derecho –45, 213, 278
 –escuela histórica –174, 208
 –represivo –228
 –restitutorio –229
 “*Derecho natural*” –9, 36
Derivación –326-330, 338
 –clasificación –326
Desarrollo –10, 17, 26, 30, 34, 51, 55, 73, 74, 181, 184
 –fases, etapas –35
 –lineal –10, 153
 –modelos –195
Desigualdad –71, 91, 233
Desintegración –14, 246
Determinismo –320, 323
 –cultural –60
 –geográfico –60, 61, 64-66, 142
 –mecánico –155
 –social –226
 –tecnológico –67
Dialéctica (de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción) –53
Diferenciación –46, 48, 50, 52, 56, 58, 64, 76, 87, 111, 198, 235, 335
 –de las ciencias –7, 12
Difusión (de la cultura, cultural) –62, 154
Difusionismo –154
Dinámica social –30, 37
Dinero –199-201, 280
División del trabajo –8, 32, 33, 34, 48, 50, 53, 193, 199, 223, 226, 228, 229, 232, 233, 293

Ecología social –60, 68
Economía –288, 297, 303, 342
Economía capitalista –298
Economía monetaria –199, 200
Economía política –259, 260, 279

- Educación** –209, 245, 246
Egoísmo –36, 257
Elite –331-333
 –circulación de las élites –331-336
 –gobernante –326, 333, 335, 336, 339
Emociones (sentimientos) –329, 332, 339
Empirismo –18, 27, 56, 222, 252
Enajenación –201, 236
Energética, energetismo –58
Enfermedad social (véase asimismo Patología) –237
Enfoque sistemático –54
Entropía –58, 59
Environmentalismo –66, 68, 70
Equilibrio –32, 321, 323, 324, 336, 338
 –dinámico –321
Escuela racial-antropológica –70
Escuela bioorgánica –74, 79
Escuela de Baden –166, 268
Escuela mecanicista –56, 57
Escuela Normal Superior –208
Escuela rusa de ciencias sociales –357
Escuela social-darwinista –81
Espera –280
 “**Espíritu popular**” –103
Estadística –8, 59, 135, 138, 139, 144, 145, 222, 238
 “**Estadística moral**” –144
Estado –31, 33, 43, 65, 98, 272, 292
Estática social –21, 30, 42, 349
Estructura social –9, 11, 18, 31, 33, 39, 51, 77, 78, 80
Etica –303, 304
 –de la convicción –300
 –de la responsabilidad –300
Etnocentrismo –85, 91
Etnografía –45, 153
Etnología –52, 55, 155
Evolución –5, 21, 52
 –de la sociedad –29, 46
 –de la sociología –361
 –etapas –154
 –leyes –48
 –mecanicista –57
 –social –36, 45, 48, 50, 51, 56, 85, 86, 90, 97, 222, 349
Evolucionismo –25, 42, 49, 53, 55, 80, 112, 119, 151, 154, 155, 198, 248, 316
 –psicológico –96, 97, 100
Existencia social –14, 343
Explotación –32, 85
Factor –26, 34, 40, 56, 60-62, 65, 68, 70, 78, 81, 83, 84, 86, 87, 89, 91, 96, 98, 100, 142, 146, 159, 177, 185, 204, 224, 226, 231, 237-239, 242, 255, 329
 –“humano” –153
Familia –31, 68, 75, 128, 139, 140, 142, 144
Fascismo –72, 74
Fetichismo –35
Feudalismo –16
Filosofía –21
 –de la historia –7, 27, 158, 159, 161, 342, 347
 –de la vida –159, 190, 300
 –del positivismo –21, 22, 23
 –sintética –41
 –social –7, 41, 350
Física –16, 155, 156
Física social –24, 58, 121
Fisiócratas –9
Fisiología social –77
 “**Fisiociología**” –58
Formación socioeconómica –17, 231, 242, 256
Formas de sociación –192-198
 –clasificación –193, 194, 195-197
 –puras –192, 193
Freudismo –103
Función –48, 51, 223
 –económica –62
 –social –14, 234, 245, 251
Funcionalismo –154
Funcionalismo estructural –39, 51, 254, 338

Geografía –60, 63
Geometría –8, 40, 155
Geopolítica –69

- Grupo – 9, 44, 84, 86, 88, 91, 114, 116, 117, 187, 193-195, 217, 336, 351, 352
- Hecho social – 28, 89, 99, 160, 171, 213-215, 220, 221, 225, 318
- Higiene social – 134, 144
- Historia (ciencia) – 155, 259, 342, 353, 360,
–de la sociología – 3, 5, 6, 39, 89
- Historismo – 175, 346
- Hombre medio – 137, 138
- Homo duplex* – 246
- Homo oeconomicus* – 281
- Humanismo – 336
- Ideal – 290
- Idealismo – 79, 219, 342
- Ideas – 26
- Ideología – 151, 185, 210, 252, 326, 327, 330, 339
- Iglesia – 248, 265
- Igualdad – 235
- Ilustración – 180, 208, 216
- Imitación – 108, 112, 118, 194
–teoría – 105, 113, 155
- Imperialismo – 151
- Indagaciones (investigaciones) sociales empíricas – 3, 7, 11, 68, 121-123, 125, 126, 132, 135, 139, 143, 145, 149, 168, 207, 361
- Indicador – 141
- Índice – 137
- Individualismo – 14, 32, 42, 53, 148, 244, 247, 272, 279, 281, 290
- Individualización – 87, 194
- Individuo – 26, 31, 113, 115-117, 178-180, 227, 229, 247, 277, 280-282, 321-323, 330, 331, 333, 335
- Inductivismo – 222
- Industrialización – 14, 133, 286
- Información social – 122, 123, 134, 135, 140, 146
- Innovaciones – 112
- Instintivismo – 96, 100-102
- Instintos – 32, 100-102, 115, 324, 325, 334
- Institución – 31, 33, 39, 45, 47, 51, 71, 73, 75, 77, 123, 221, 223, 335
- Institucionalización
–de la psicología – 95
–de la sociología – 3, 4, 89, 168, 169, 361
- Instituto Internacional de Sociología – 170, 208
- Instrucción (enseñanza) – 209, 210
- Integración – 21, 30, 48, 52, 239, 247
- Intelecto – 196
- Intelectualidad – 13, 351, 353
- Intelectualismo – 199, 200
- Interacción (actuación) – 111, 113, 118, 192, 256
- Interaccionismo – 96, 113
- Intercambio económico – 265
- Intereses – 9, 33, 88, 91, 232, 245, 256, 263, 321
- Interpretación materialista de la historia – 17
- Intuitivismo – 269
- Irracionalismo – 300, 317, 325, 329
- Jurisprudencia – 282
- Justicia – 233, 235
- Legitimidad – 282, 294, 296, 299
- Ley – 21, 26, 29, 30, 35, 36, 39, 42-44, 56, 57, 59, 73, 74, 76, 83, 85, 104, 108, 110, 113, 136, 138, 145, 221, 237, 319, 329
- Liberalismo – 16, 42, 50, 151, 152, 202, 259, 261, 300, 302, 317, 332
- Libertad – 42, 199, 235
–de la voluntad – 79
–libre de las apreciaciones de valoración – 263
–libre de los valores – 296
- Lucha de clases – 19, 21, 92, 151, 186, 339

- Lucha por la existencia –90, 91, 300
- Marxismo –172, 185, 186, 204, 211, 255, 312, 359, 364, 367
- Masas (véase asimismo Multitud) –106, 282, 283, 333
- Matemáticas –8, 155
- Materialismo –158, 163
–económico –261, 275, 339
–histórico –204, 339, 365
- Mecánica –8
- Mecanicismo –52, 57, 59, 153, 158, 316
- Medio –60, 64, 68, 69, 70, 141, 214, 219, 222, 238, 256
- “Meliorismo” –98
- Meritocracia –257
- Metafísica –18, 22, 156, 159
- Métodos (de investigación científica) –3, 11, 12, 24, 27, 28, 55, 57, 66, 99, 156, 158, 163, 165, 172, 179, 181, 242
–análisis funcional –222, 226
–analogía –96, 104
–comparativo –29, 153, 224, 226
–compenetración –263
–comprensión –197, 198
–cuantitativo, estadístico –135, 139
–empírico –110, 121
–explicación –222, 224, 237, 247, 250, 273
–experimento –27
–histórico –29, 226
–individualizador –165
–inductivo –220
–intuitivo –163, 263
–lógico-experimental –171, 318
–monográfico –140, 141
–objetivación –179
–observación –27, 28, 139, 220
–positivo –22
- Metodología –25, 56, 76, 80, 89, 117, 140, 171, 220, 290, 293, 297, 320, 362
–relación de las ciencias natu-
- rales y humanitarias –159, 160, 163-165, 269
- Mitos –104
- Moda –194
- Modelo de la sociedad
–evolucionista –108
–mecánico –8
–orgánico –8, 46, 52
–sistémico –18
- Modelo del hombre –281
- Modo capitalista de producción –16
- Modo de vida –69
- Modo metafísico de pensar –24
- Monismo –62, 87, 220
- Monoteísmo –35, 61
- Moral –181, 209, 210, 213, 243-245, 247
- Morfología social –77, 214
- Motivación –271, 272, 322
- Motivo –9
- Multitud (véase asimismo Masas) –105-107, 110, 111, 282, 283
- Nacionalismo –64, 301
- Naturaleza (véase asimismo la sociedad y la naturaleza) –63, –del hombre –246
- Naturalismo –52, 53, 55, 61, 70, 152, 157-159, 163, 216
- Neoevolucionismo –54
- Neoidealismo –158, 159
- Neokantismo –159, 167
- Neopositivismo –99, 348
- Nominalismo sociológico (-social; punto de vista nominalista; nominalista, etd.) –14, 45, 108, 115, 279
- Norma –224, 332
- Opinión –111, 113, 181
- Orden social –21, 30, 31, 35, 38, 40, 181, 207
- Organicismo –53, 63, 74, 75, 114
- Organismo –24, 29, 34, 44-47, 56-58, 64, 75-77, 79-81, 223, 224, 228
- Organización –14, 36, 61, 67, 69, 70, 77, 80, 99, 114, 115

- Orientación –171
 –a otro –280, 281, 288, 291
- Ortogénesis –153
- Papel (rol, función) social –31, 36, 37, 114
 –de producción –227
 –profesional –229
- Patología –224
- Pensamiento dialéctico –24
- Pensamiento ideográfico –164
- Pensamiento nomotético –164
- Personalidad –114, 115, 116, 118
- Personalismo –79
- Planteamiento (-enfoque metodológico) –19, 162, 183, 226, 271, 275, 276
- Población –77
- Pobreza –126, 128, 134, 149, 212
- Poder –33, 38, 64, 85, 152, 186, 333, 336
- Politeísmo –35
- Política –9, 37, 182, 183
- Posibilismo –69, 70
- Positivismo –19, 20, 25, 30, 36, 37, 39, 79, 156, 157, 159, 220, 317, 335, 345, 346, 348, 349
- Principios de la investigación histórico-sociológica –4, 45, 57, 58, 81, 83, 88, 90, 114, 179, 180, 199, 220, 221, 262, 266, 273, 279, 281
 –de la causalidad –226
 –*laissez-faire* –15, 32, 42, 90, 97, 152, 170
- Profesionalización de la sociología –170, 361
- Progreso social –10, 11, 21, 33, 34, 38, 40, 48, 50, 51, 58, 77, 84, 97
 –científico-técnico –156
- Proletariado –22, 38, 184, 259
- Propiedad –69, 233
- Protestantismo –239, 287, 303
- Psicoanálisis –275, 276
- Psicología –155, 270, 273
 –de la Gestalt –162
- Psicología de grupo –105
- Psicología de los pueblos –96, 103, 104, 208
- Psicologismo –95, 96, 117, 220, 263, 273, 344, 354
- Química –23, 155
- Racionalidad –178, 184, 274, 275, 285, 286, 303
 –formal –286, 288-290, 292, 299, 302
 –material –288
- Racionalismo –219, 300, 301, 329, 335
- Racionalización –199, 286, 287, 290
- Racismo –70, 72
- Razón –178, 181, 322, 323
- Realidad social (empírica) –273, 274, 277, 279, 288
- Realismo sociológico (-social; punto de vista; realista) –82, 84, 115, 216, 218, 347
- Reducccionismo –87, 92, 217, 258, 324, 325, 346, 347, 353
- Regularidades –11, 30, 56, 62, 87, 92, 136, 138, 153, 222, 238, 256
- Relaciones sociales –10, 180
 –antagónicas –38
 –económicas –10
- Relativismo –162, 203, 225, 328
- Religión –31, 35-37, 181, 209, 213, 216, 219, 228, 247-249, 251, 252, 253, 303, 304, 327
- Representaciones colectivas –213-215, 218, 220
- Residuos –324, 325, 327, 329, 330, 334, 335, 338
- Revolución –35, 210
 –burguesa –14
 –industrial –41
 –social –139
 –en la física –155, 156
- Riqueza –13
- Romanticismo –183
- Sagrado y laico –248

- Sanidad social –124
 Selección natural –90
 Sistema social –14, 30, 40, 51,
 321, 352, 353
 Sociabilidad –93, 250, 256
 Socialismo –38, 211, 212, 366
 –científico –19
 –utópico –16, 241
 Socialización –87, 117
 Sociedad –7, 8, 21, 26, 36, 76,
 191, 192, 209
 –antagónica –234
 –burguesa –10, 152, 172,
 237
 –capitalista –13, 19, 49, 89,
 121, 171, 258, 289
 –civil –10
 –como conglomerado –57,
 108
 –como organismo –45, 46,
 224
 –como realidad –84, 249
 –como sistema –8, 18, 51,
 254, 320, 321, 323
 –como un todo único –15,
 30, 36, 223, 268
 –convencional –272, 274, 285,
 288, 289, 295
 –de clases –231
 –definición –7, 8, 21, 36, 76,
 188, 250
 –e individuo –16, 47-218,
 219, 229, 233, 247, 272
 –industrial –285
 –moderna (desarrollada) –228,
 229, 248, 289
 –primitiva –226, 250
 –*sui generis* –27, 108, 216
 –tipos (formas) –43, 227
 –y naturaleza –30, 49, 59
 –y organismo –46, 47, 108
 –y religión –252, 253
 Sociedad Sociológica Alemana
 –169, 174
 Sociedad Sociológica de París
 –208
 Sociedad Sociológica Norteamericana –170, 174
 Sociología (como ciencia) –7,
 13, 24, 26, 27, 40, 44, 84, 88,
 99, 108, 122, 153, 159, 160,
 161, 168, 169, 171, 180, 188,
 191, 192, 210, 213, 237,
 318, 342-347, 349-358
 –aplicada –181, 182, 184,
 190
 –burguesa –205, 359
 –científica –17, 19
 –como teoría general de la sociedad –45
 –comprendiva –162, 270, 271
 –definición de Comte –26
 –de la religión –303-311
 –e historia –30, 44, 159, 163,
 165, 268, 270, 347
 –empírica –11, 180, 258
 –filosófica –197
 –formal –188, 191-193, 205
 –marxista –19, 346, 359
 –misión –278
 –objeto –4, 76, 213, 221
 –positiva –21, 24
 –pura –181, 182, 192, 197
 –y biología –43, 44
 –y filosofía –215, 216
 –y lógica –329
 –y otras ciencias sociales –44,
 84, 215, 216, 278, 318
 –y psicología –270, 271
 Sociologismo –208, 209, 216,
 217, 224, 226, 237, 241, 249,
 253, 255, 257, 258
 Socium –77
 Solidaridad –210, 226, 227, 229,
 230, 232, 233, 236
 –mecánica –227
 –orgánica –79, 227, 229, 233
 Solipsismo –60
 Subjetivismo –342, 347
 Suicidio –225, 237-242
 –clasificación –240, 241
 Supeditación –87, 193

 Técnica –112
 –de las investigaciones científicas –6, 150
 “Tecnología social” –89
 Tendencia del pensamiento sociológico (-orientación; corriente)
 –4, 153, 157, 167, 208, 216
 Teología –22, 319

- Teoría de la evolución** – 55, 82
 84
- Teoría general de los sistemas**
 –59
- Teoría (sociológica)** – 3, 4, 30,
 34, 277, 367
 –de las dimensiones sociales
 –59
 –positiva –28
- Tipo ideal (categoría)** – 264-
 267, 268, 274, 277, 288,
 300, 362
- Totemismo** –209, 248
- Trabajo** –68, 146, 210, 287,
 289
- Tradicionalismo** –64
- Tradiciones** –91
- Urbanización** –14
- Utilitarismo** –108
- Utopía** –38
- Valores** –198, 243, 264, 287
- Vida cotidiana** –221
- Vida social** –19, 26, 27, 30, 37,
 39, 43, 45, 52, 61, 71, 81-83,
 88, 90, 122, 134, 138, 159,
 161, 162, 178, 179, 182, 187,
 215, 217-219, 228, 235, 279,
 287, 330
- Voluntad** –175, 177, 178, 180,
 181, 186
- Voluntarismo** –26, 56
- Yo** –114-117, 201

Indice

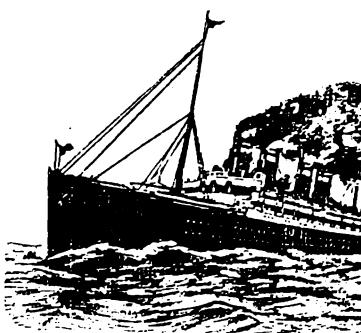
INTORUCCION (I. Kon)	3
Capítulo primero	
DE LA FILOSOFIA SOCIAL A LA SOCIOLOGIA (I. Kon)	7
Capítulo segundo	
AUGUSTE COMTE Y EL SURGIMIENTO DE LA SOCIOLOGIA POSITIVISTA (E. Osipova)	20
Capítulo tercero	
CONCEPCION SOCIOLOGICA DE HERBERT SPENCER (I. Kon)	41
Capítulo cuarto	
EL NATURALISMO EN LA SOCIOLOGIA DEL SIGLO XIX-COMIENZOS DEL XX (A. Gofman y A. Kovaiov)	55
Capítulo quinto	
LA SOCIOLOGIA PSICOLOGICA DE FINES DEL SIGLO XIX-COMIENZOS DEL XX (I. Kon)	95
Capítulo sexto	
INVESTIGACIONES SOCIALES EMPIRICAS EN EL SIGLO XIX (M. Kovaliova)	121
Capítulo séptimo	
CRISIS DEL EVOLUCIONISMO Y TENDENCIAS ANTI-POSITIVISTAS EN LA SOCIOLOGIA DE FINES DEL SIGLO XIX-COMIENZOS DEL XX (I. Kon)	151

Capítulo octavo	
LA CONCEPCION SOCIOLOGICA DE FERDINAND TÖNNIES (L. Ionin)	173
Capítulo noveno	
LA SOCIOLOGIA DE GEORG SIMMEL (L. Ionin)	190
Capítulo décimo	
LA SOCIOLOGIA DE ÉMILE DURKHEIM (E. Osipova)	207
Capítulo undécimo	
LA SOCIOLOGIA DE MAX WEBER (P. Gaidenko)	259
Capítulo duodécimo	
EL SISTEMA SOCIOLOGICO DE VILFREDO PARETO (E. Osipova)	316
Capítulo decimotercero	
LA SOCIOLOGIA EN LA RUSIA PRERREVOLUCIONARIA (I. Golosenko)	341
CONCLUSION (I. Kon)	361
Indice onomástico	368
Indice temático	373

AL LECTOR

La Editorial le quedará muy reconocida si le comunica usted su opinión acerca del libro que le ofrecemos, así como de su traducción, presentación e impresión. Le agradeceremos también cualquier otra sugerencia.

Nuestra dirección:
Editorial Progreso
Zúbovski bulvar, 17
Moscú, URSS

**BIBLIOTECA DEL ESTUDIANT**

En el libro que ofrecemos al lector se analiza la formación y desarrollo de la sociología no marxista en Europa Occidental, EE.UU y Rusia a fines del siglo XIX-comienzos del XX. Dicho período tiene especial importancia para la segregación de la sociología como una ciencia independiente. Los autores estudian el desarrollo de esa ciencia desde la filosofía social hasta la sociología propiamente dicha. Cuenta cómo de un programa bastante difuso, por ejemplo, la concepción de A. Comte, la sociología se convirtió a comienzos del siglo XX en un componente principal de las ciencias sociales, cómo la sociología formó sus propios conceptos, cómo empezó a analizar sistemáticamente los problemas de la metodología y la técnica de las investigaciones.

Los autores describen la trayectoria en la ciencia de importantes exponentes del "periodo clásico" de la sociología, como F. Tönnies, G. Simmel, E. Durkheim, M. Weber, V. Pareto y otros.

Historia de la sociología del siglo XIX- comienzos del XX